ROGER CAILLOIS

OMUL ŞI SACRUL

NEMIRA

ROGER CAILLOIS s-a născut la 3 martie 1913, la Reims. În 1938 a fondat împreună cu Georges Bataille și Michel Leiris „Colegiul de Sociologie", destinat să studieze manifestările sacrului în viața socială. Între 1940 și 1945 a locuit în America de Sud, unde a înființat Institutul Francez de la Buenos Aires și revista *Les Lettres Françaises*. Reîntors în Franța, a creat la Gallimard colecția *La Croix du Sud*, care publica mari autori latino-americani ca Borges, Neruda sau Asturias. În 1948 a fost numit directorul Departamentului de Dezvoltare Culturală al UNESCO, în cadrul căruia a publicat revista de științe umaniste *Diogène*. Din 1971 a fost membru al Academiei Franceze. În 1978 a primit *Marele Premiu Național pentru Literatură*, premiul *Marcel Proust* pentru lucrarea *Fluviul Alfeu*, și *Premiul European pentru Eseu*. A murit la 21 decembrie 1978.

Scrieri principale: *La Mante religieuse* (1937), *Le Mythe et l'homme* (1938), *Le Rocher de Sisyphe* (1945), *Les Impostures de la poésie* (1945), *Babel* (1948), *Description du Marxisme* (1950), *Poétique de Saint-John Perse* (1954), *L'Incertitude qui vient des rêves* (1956), *Art poétique* (1958), *Méduse et Cie* (1960), *Ponce Pilate* (1961), *Esthétique Généralisée* (1962), *Bellone ou la pente de la guerre* (1963), *Au cœur du fantastique* (1965), *Pierres-images, images* (1966), *Anthologie du Fantastique* (1968), *Cases d'un échiquier* (1970), *La Pieuvre* (1973), *La Dissymétrie* (1973), *Approches de l'imaginaire* (1974), *Pierres Réfléchies et Obliques* (1975), *Le Fleuve Alphée* (1978, Fluviul Alfeu – Editura Nemira, 1997), *Approches de la poésie* (1978), *Rencontres* (1978) și *Le Champ des Signes* (1978).

Roger Caillois

OMUL SI SACRUL

EDIȚIE ADĂUGITĂ CU TREI ANEXE DESPRE SEX, JOC ȘI RĂZBOI, ÎN RELAȚIILE LOR CU SACRUL

cu o prefață la ediția a II-a (1949),
o prefață la ediția a III-a (1963)
și un cuvânt înainte (1939) ale autorului

Traducere din limba franceză de
DAN PETRESCU

NEMIRA
1997

Coperta colecției: DAN PERJOVSCHI
straţia: Prelucrare după HANNAH HÖCH, *Eitelkeit*
(colaj, 1926)

ROGER CAILLOIS
L'HOMME ET LE SACRÉ
© Editions Gallimard, 1950
© Editura Nemira & Co, 1997
Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.
Difuzare:
Editura NEMIRA & Co, Piața Presei Libere nr. 1, sector 1, București
Telefon: 223.00.79 Telefax: 222.89.16
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

ISBN 973-9301-53-2

Tipărit la Infopress s.a.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA

Prima ediție a acestei lucrări a apărut în 1939. Trebuise să-i mai micșorez puțin întinderea, ca s-o adaptez la dimensiunile cerute de colecția în care era menită să se rânduiască. Astăzi public textul ei complet. Pentru capitolul 2, folosisem mult, introducând și unele dezvoltări noi, din textul unui studiu scris mai întâi pentru Istoria generală a religiilor *de la Éditions Quillet, unde n-a apărut, din cauza războiului, decât în 1948 (t. I, pp. 21-32). Textul integral al capitolului 3 l-am publicat în* Revue d'Histoire des Religions *(t. CXX, iulie-august 1939, pp. 45-87), sub titlul „Sacrul respectului, schiță a unei descrieri a sistemului general de interdicte și a funcționării lui în anumite societăți zise primitive". Aceasta este versiunea reprodusă (cu excepția referințelor) în această nouă ediție.*

În rest, corecțiile rămân pur formale. Cele ce modifică ultimele pagini sunt singurele de fond.

Dintre cele trei anexe, cea dintâi, Sex și sacru, *figurează deja în traducerea spaniolă a cărții (*Fondo de Cultura Económica, *Mexico, 1942, pp. 163-180). A doua,* Joc și sacru, *care critică teoriile lui J. Huizinga din* Homo ludens, *a fost publicată în martie 1946, în revista* Confluences *(nr. 10, pp. 66-67). De atunci, Dl. Benveniste a consacrat aceluiași subiect un studiu substanțial („Jocul ca structură",* Deucalion, *nr. 2, 1947,*

pp. 161-167), care coroborează și completează eseul de față, conform punctelor principale pe care le-am indicat în note.

În fine, anexa a treia, Război și sacru, *se străduiește să rezolve o problemă pusă drept concluzie la capitolul 4 : ce anume îi corespunde sărbătorii în societățile moderne ? Mă gândisem mai întâi la vacanță : e limpede însă că trăsăturile caracteristice ale vacanței și cele ale sărbătorii, departe de a coincide, se opun, dimpotrivă, în mod vădit. Ceea ce-i corespunde sărbătorii este războiul. Folosesc aici numai o mică parte din documentația pe care am strâns-o, aceea ce lasă cel mai bine să se întrevadă similitudinea funcțională a celor două paroxisme sociale. Îmi rezerv dreptul de a consacra o lucrare aparte evoluției războiului modern și sentimentelor de oroare și exaltare pe care el le suscită îndeobște. Nădăjduiesc astfel să arăt mai în amănunt în ce măsură războiul, datorită rolului său de fenomen total al societăților contemporane, reînvie în folosul său credințele și comportamentele pe care ne-am obișnuit să le vedem adoptate față de sacru.*

Unele lucrări apărute din 1939 încoace aduc importante contribuții la studierea chestiunilor tratate în volumul de față. Le-am adăugat bibliografiei sumare din ultimele pagini. Am avut satisfacția să aflu în ele prețioase confirmări ale tezelor susținute de mine despre sistemul de interdicte și schimburi, adică despre economia sacrului în societățile „primitive", îndeosebi în ceea ce privește pretinsa prohibiție a incestului, simplu aspect negativ, secundar, al regulii ce face obligatorii intercăsătoriile dintre grupuri complementare.

Cartea aceasta a primit însă și confirmări mai directe. În America Latină, mai ales la carnavalurile de la Rio de Janeiro și Vera-Cruz, când toată populația unui oraș și a împrejurimilor se amestecă, dansează și cântă, se agită și face zgomot într-o efervescență aproape neîntreruptă, am putut constata că descrierea sărbătorii făcută de mine, departe de a fi himerică, corespundea în esență unor realități încă vivace și observabile,

deși aflate vizibil în decădere din cauza necesităților vieții urbane contemporane.

Astfel, îmbărbătat de aceste încurajări diverse, mă hazardez, fără prea mare temeritate, să scot o a doua ediție a cărții mele, ce conține mai multe dezvoltări decât amendări.

Noiembrie 1949

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A TREIA

Suprapunerea prefețelor înseamnă mai puțin marcarea etapelor unei cărți, cât constatarea că ea se îndepărtează de sine și ocupă un loc nou într-o perspectivă îmbogățită sau doar mai încărcată. Lucrarea aceasta are aproape douăzeci și cinci de ani. E dintre primele pe care le-am scris. De la distanță și băgând de seamă anexele pe care i le-am adăugat în 1949, ea mi se pare rădăcina unei întregi părți din opera mea. Nici nu-i de mirare. Eseul a fost scris sub influența unei preocupări aproape exclusive pentru emoțiile obscure și imperioase ce tulbură, fascinează sau câteodată subjugă inima omului și între care sentimentul sacrului nu e cea de pe urmă. Timpul nu mi-a slăbit defel intensitatea acestei predilecții. A făcut-o însă, ca să zic așa, dezinteresată, ceea ce era departe de-a fi atunci când îmi închipuiam că aș fi putut transforma o cunoaștere arzătoare într-o pârghie atotputernică în propriu-i domeniu. În aceste condiții, abia deosebeam învățătura pe care aveam s-o dobândesc, la École Pratique des Hautes Études, de la Marcel Mauss și Georges Dumézil, de aceea pe care, împreună cu Georges Bataille și Michel Leiris, mă hazardam s-o propun în modesta sală a Colegiului de Sociologie, *tocmai întemeiat pe-atunci de noi trei.*

Multe pagini din prezentul volum se explică prin această origine ambiguă, care vrea să împace nevoia de a restitui societății un sacru activ, necontestat, imperios, devorant, cu gustul de a interpreta rece, corect, științific ceea ce noi numeam pe

vremea aceea, naiv, firește, resorturile profunde ale existenței colective. Am zis un sacru activ : pe-atunci, optasem să-i spunem activist, *cel puțin între noi, spre a face înțeles faptul că visam la ceva mai mult decât la simpla acțiune. Ne gândeam la nu știu ce contagiune vertiginoasă, la o efervescență epidemică. Se-nțelege de la sine că nu-i dădeam acestui epitet de* activist *înțelesul foarte special pe care l-a primit dintr-o actualitate recentă*[1]*. Noi ne refeream la chimie și la caracterul subit, fuzant, irezistibil al anumitor reacții. Însemna să sperăm într-o minune și, în fapt, aceste ambiții găunoase au rămas literă moartă. Chiar și de n-ar fi fost războiul, sunt încredințat că tot s-ar fi răsuflat. Le semnalez doar pentru a sugera că, mai des decât se crede, astfel de înflăcărări au putut inspira niște lucrări ce par apoi cu totul altfel, de o temperatură mai joasă, într-un cuvânt, rod al unui efort de detașare. De altminteri, cred că aceste tainice curente sunt menite tocmai să febriciteze și să nutrească dorința de a cunoaște mai mult. Fără ele, pierzându-și acuitatea și îndrăzneala, ea s-ar împotmoli poate într-o erudiție mașinală și căznită.*

În ce mă privește, am continuat mult timp în virtutea acestui prim impuls. Astfel, studiul despre joc și sacru adăugat în 1949 dă naștere în 1958 cărții Les jeux et les hommes, *la fel cum reflecțiile anexe despre război și sacru au dus mai întâi la cercetările privind „vertijul războiului", publicate în 1951 în* Quatre essais de sociologie contemporaine, *apoi la volumul mai întins care le reia și le completează sub titlul de* Bellone ou la pente de la guerre[2]*.*

Ajung acum la conținutul cărții și la tezele pe care le expune. Ele par a fi prosperat dinspre partea lor și adesea independent de el. Ambiguitatea sacrului, deja foarte general admisă atunci când cartea a apărut, n-a fost deloc contestată.

[1] Este vorba despre războiul din Algeria, când epitetul în cauză desemna grupurile teroriste de extremă dreaptă (n. trad.).

[2] Sub tipar la *La Renaissance du Livre* (Bruxelles).

Teoria sărbătorii și a sacrului transgresării, în ciuda formei prea sistematice pe care i-am dat-o (ori poate din cauza ei), pare să fi slujit ca idee directoare mai multor analize mai concrete, ce n-au fost întreprinse fără s-o confirme ori s-o nuanțeze în chip fericit.

În sfârșit, evoluția lucrărilor în privința sau contra totemismului a adus în prim-plan sistemul de clasificare descris în capitolul „Organizarea lumii". N-am așadar de ce să regret că am derivat din el atât regulile care constituie sacrul respectului, cât și seria interdicțiilor majore ce-i corespund și din care cea principală, dar nu singura, face să curgă multă cerneală sub numele de prohibiție a incestului. Pot să mă felicit că am reașezat-o în contextul ei și că am insistat încă de pe atunci asupra caracterului pozitiv, obligatoriu, articulat și închis al prestațiilor de tot felul, alimentare, sexuale, culturale etc. Într-adevăr, aceste multiple servicii, reciproc solicitate și oferite, apar ca evidentul corolar, pe planul mecanicii sociale, al unei repartizări a tuturor ființelor și obiectelor din lume în sectoare complementare, opuse și subdivizate. Rubricile acestea coerente și ordonatoare acoperă atunci universul vizibil și invizibil (adică experiența și imaginația). Ele organizează totalitatea elementelor reale sau conceptibile pe care el le conține în funcție de un sistem complex de corespondențe multiple. Fecunditatea acestor puncte de vedere, pe care, până la urmă, nu eu le-am inventat, nu mai trebuie astăzi demonstrată.

În schimb, îmi regret din ce în ce mai mult vinovata rapiditate a concluziei. Aceste pagini prea aventuroase nu pot decât să-l facă pe cititor să viseze, la rigoare să-i slujească drept punct de plecare pentru reflecția sa, mai probabil să-l crispeze împotriva unei superbii ce tranșează cu ușurință cele mai grave probleme. Mă consolez de bine - de rău rememorându-mi eseul unui filozof despre „fecunditatea insuficienței". Dar asta înseamnă a mărturisi că aici las altora locul să continue.

Februarie 1963

CUVÂNT ÎNAINTE

În fond, singurul lucru care se poate afirma cu îndreptățire despre sacru în general este conținut în definiția însăși a termenului : anume, că se opune profanului. De îndată ce ne străduim să precizăm natura și modurile acestei opoziții, ne lovim de cele mai grave obstacole. Oricât de elementară ar fi, nici o formulă nu e aplicabilă complexității labirintice a faptelor. Verificată într-o anumită perspectivă, ea se pomenește grosolan dezmințită de un ansamblu de realități ce se organizează după o alta. Să trebuiască oare început cu o mulțime de monografii despre raporturile dintre sacru și profan în fiecare societate ? Ar fi o muncă de mai multe vieți, dacă ancheta ia în calcul un număr suficient de cazuri particulare. Dacă rămâne prea incompletă, apare riscul unor generalizări foarte primejdioase. În aceste condiții, m-am resemnat să descriu numai tipuri de relații. *Era mai cinstit, chiar dacă mai puțin prudent. Latura schematică a lucrării este de aceea accentuată la extrem ; am fost ambițios din necesitate : neputând aborda studiul inepuizabilei* morfologii *a sacrului, a trebuit să încerc să-i scriu* sintaxa.

Acum trebuie să conjur, mărturisind-o fără ocol, partea falacioasă și grosieră a unui atare demers. Descrierile se referă ele la fapte precise, alese dintre cele mai bine stabilite si mai caracteristice ; dar scoase din contextul lor, din ansamblul de credințe și comportamente din care fac parte și care le dă sens, ele nu sunt mult mai mult decât niște abstracții. Își pierd cea

mai mare parte din valoarea lor concretă. La fel, concluziile nu sunt valabile decât pentru media faptelor, căreia nici un fapt nu-i corespunde exact. Ele constituie oarecum enunțurile unor reguli ce nu s-ar aplica niciodată integral, reguli care, ca să spunem lucrurilor pe nume, ar comporta numai excepții. De pildă, nu există, cu siguranță, nici o sărbătoare care să se explice în întregime prin teoria pe care am schițat-o despre sărbătoarea în sine. Fiecare îndeplinește o funcție precisă într-un mediu precis. Nu cred însă că teoria ar fi de aceea inutilizabilă. Firește, ea nu oferă valorile variabilelor, dar măcar se străduiește să degajeze constanta. N-am descris nicicând încuietorile și nici cheile ce li se potrivesc riguros fiecăreia în parte. Am propus numai niște șperacle. Lucrul nu este lipsit de neajunsuri și nu scutește nicidecum (se-nțelege) de recursul, în caz de nevoie, la cheia cea bună, *adică la examinarea chestiunii în și pentru ea însăși.*

Dl. Rudolf Otto este autorul unei lucrări foarte răspândite privind partea „subiectivă" a subiectului, vreau să spun care tratează despre sentimentul *sacrului. El analizează sacrul din punct de vedere psihologic, într-un fel aproape introspectiv și aproape exclusiv sub formele pe care le-a luat în marile religii universaliste. În aceste condiții, am crezut că pot neglija abordarea frontală a acestui aspect al problemei, fără să-mi interzic totuși dreptul de a mă referi la el, ori de câte ori mi se părea util s-o fac. În rest, am urmat îndeaproape lucrările școlii franceze de sociologie. Sper să nu le fi trădat prea mult încercând să le coordonez rezultatele. Cititorul va vedea pe parcurs tot ce datorează cartea mea cercetărilor și sintezelor ilustrate de numele lui Durkheim, lui Hubert și lui Hertz, ca și acelora pe care D-nii Mauss, Granet și Dumézil continuă să le ducă la bun sfârșit. Nimeni nu era mai potrivit decât Dl. Marcel Mauss ca să scrie o carte despre sacru. Toată lumea este convinsă că acea carte ar fi fost pentru multă vreme cartea despre sacru. Nu putem, fără primejdie și jenă, să-i luăm lui locul față cu această*

sarcină. Cel puțin, găsesc o oarecare atenuare neliniștii mele în faptul că munca mea a profitat nu numai de lucrările publicate de Dl. Mauss, ci și de învățătura-i orală și mai ales de indicațiile scurte, surprinzătoare, decisive cu care el știe, în cursul unei simple conversații, să fecundeze eforturile celor care-i cer sfatul. Îndeosebi, dacă în lucrarea de față noțiunea de ordo rerum *ocupă un loc atât de important, meritul exclusiv îi revine D-lui Mauss. Mi-e imposibil să măsor exact ce-i datorez D-lui Georges Dumézil : oricât de mult mi-aș dilata datoria, tot l-aș nedreptăți pe călăuzitorul care mi-a vegheat primii pași în istoria religiilor și, mai mult încă, pe prietenul ale cărui sugestii și sfaturi au îmbogățit cărțulia aceasta. Trebuie, în fine, să-mi exprim gratitudinea față de Georges Bataille : pare-se că între noi s-a stabilit în această chestiune un fel de osmoză intelectuală care, mie cel puțin, nu-mi mai permite să deosebesc cu certitudine, după atâtea discuții, partea lui de partea mea în opera pe care-o urmăm în comun.*

N-am găsit de cuviință că trebuia să evit să aduc chestiunea pe planul metafizic. Problema sacrului mi s-a părut că interesează ceva din om, care este profund și esențial. Fără doar și poate că am depășit mai mult decât este îngăduit limitele cunoașterii pozitive. Unii mi-ar fi găsit poate cartea incompletă fără această imprudență. Mărturisesc că le împărtășesc sentimentul. Binevoiască ceilalți să nu-mi poarte pică pentru ceea ce vor socoti, fără multă vorbă, o rătăcire. Să se mulțumească a o ignora : nu cred că ultimele zece pagini ale unei cărți ar putea fi de-ajuns ca să le discrediteze pe cele dinainte, când acestea au fost scrise fără vreun gând ascuns, cu singura grijă a obiectivității, absolut independent de o concluzie pe care ele o pregătesc doar prin forța lucrurilor.

Martie 1939

1

RELAȚIILE GENERALE DINTRE SACRU ȘI PROFAN

Orice concepție religioasă a lumii implică distincția dintre sacru și profan, opune lumii în care credinciosul își vede nestingherit de treburile lui, exercită o activitate fără consecință pentru mântuirea sa, un domeniu în care teama și speranța îl paralizează rând pe rând, în care, ca pe marginea unei prăpastii, cea mai mică abatere în cel mai neînsemnat gest îl poate duce iremediabil la pierzanie. Fără îndoială, o astfel de distincție nu e întotdeauna suficientă spre a defini fenomenul religios, dar cel puțin ea furnizează piatra unghiulară ce permite ca el să fie recunoscut cu maximum de siguranță. Într-adevăr, indiferent ce definiție s-ar propune religiei, este un fapt remarcabil că ea înglobează această opoziție dintre sacru și profan, când nu coincide pur și simplu cu ea. Mai devreme sau mai târziu, prin intermedieri logice sau constatări directe, oricine trebuie să admită că omul religios este înainte de toate acela pentru care există două medii complementare : unul în care el poate acționa fără teamă sau cutremurare, dar în care acțiunea nu-i angajează decât persoana superficială, și altul în care un sentiment de dependență intimă îi reține, îi contenește, îi dirijează fiecare elan și în care el se vede compromis fără rezervă. Aceste două lumi, aceea a sacrului și aceea a profanului, se definesc riguros numai una prin alta. Se exclud și se presupun. Zadarnic am încerca să reducem opoziția lor la vreo alta : ea se prezintă ca un dat imediat al conștiinței. Poate fi descrisă, descompusă în elementele ei, i se poate face teoria. Însă nu stă în puterea limbajului abstract să-i definească însușirea ei proprie, după cum nu-i este cu putință s-o formuleze pe aceea a unei senzații. Sacrul apare

astfel ca o categorie a sensibilității. La drept vorbind, este categoria pe care se reazemă atitudinea religioasă, aceea care-i dă caracterul specific, care-i impune credinciosului un sentiment de respect aparte, care-i imunizează credința împotriva spiritului de examen, o sustrage discuției, o plasează în afara rațiunii și dincolo de ea.

„Este ideea-mamă a religiei", scrie H. Hubert. „Miturile și dogmele îi analizează în felul lor conținutul, riturile îi folosesc proprietățile, moralitatea religioasă se trage din ea, sacerdoțiile o încorporează, sanctuarele, locurile sacre, monumentele religioase o fixează de sol și-o înrădăcinează. Religia este administrarea sacrului." Nu s-ar putea marca cu mai multă forță cât de puternic însuflețește experiența sacrului ansamblul feluritelor manifestări ale vieții religioase. Aceasta se prezintă ca suma relațiilor dintre om și sacru. Credințele le expun și le garantează. Riturile sunt mijloacele care le asigură în practică.

Principalele caracteristici ale sacrului

Sacrul aparține, ca proprietate stabilă sau efemeră, anumitor lucruri (instrumentele de cult), anumitor ființe (rege, preot), anumitor spații (templu, biserică, loc de cult), anumitor perioade de timp (duminica, zilele de Paște, de Crăciun etc.). Nu există nimic care să nu-i poată deveni sălaș și căpăta astfel în ochii individului sau ai colectivității un prestigiu fără egal. De asemenea, nu există nimic care să nu poată fi deposedat de sacru. El este o însușire pe care lucrurile nu o posedă prin ele însele : un har misterios vine să le-o adauge. „Pasărea care zboară", îi explica lui Miss Fletcher un indian dakota, „se oprește ca să-și facă cuib. Omul care merge se oprește unde-i place. Tot astfel și divinitatea : soarele e un loc unde ea s-a oprit, copacii, animalele sunt altele. De aceea ne rugăm lor, căci ne aflăm în fața locului în care stă sacrul și astfel obținem de la el sprijin și binecuvântare."

Ființa, obiectul consacrat poate să nu fie absolut deloc modificat în aparența sa. Nu înseamnă că nu e întru totul transformat. Din clipa aceea, comportarea față de el suferă o modificare paralelă. Nu mai e posibil să ne purtăm în mod liber cu el. El suscită sentimente de spaimă și venerație, se prezintă ca „interzis". Contactul cu el a devenit periculos. O pedeapsă automată și imediată l-ar lovi pe imprudent la fel de sigur precum flacăra arde mâna ce-o atinge : sacrul este întotdeauna mai mult sau mai puțin acel „ceva de care nu ne apropiem fără să murim".

De aceea, profanul trebuie, în propriu-i interes, să se ferească de o familiaritate cu atât mai funestă cu cât contaminarea cu sacrul este la fel de fulgerătoare prin rapiditate ca și prin efectele ei. Forța conținută de omul sau de lucrul consacrat e mereu gata să se răspândească în afara lui, să se scurgă ca un lichid, să se descarce precum electricitatea. De aceea nu e mai putin necesar ca sacrul să fie protejat de orice atingere cu profanul. Aceasta, într-adevăr, îi alterează ființa, îl face să-și piardă însușirile specifice, îl golește dintr-o dată de virtutea puternică și fugace pe care-o conține. Tot de aceea se îndepărtează cu grijă dintr-un loc consacrat tot ce aparține lumii profane. Numai preotul pătrunde la Sfânta sfintelor. În Australia, locul în care sunt depozitate obiectele sacre sau *churingas* nu este cunoscut de toți : profanii, care sunt cei neinițiați în misterele cultului ale cărui instrumente esențiale sunt aceste obiecte, rămân în ignoranța situării exacte a ascunzătorii. Ei o bănuiesc doar foarte aproximativ și, dacă au vreo treabă prin partea aceea, se silesc să facă un mare ocol spre a evita ca din întâmplare s-o descopere. La triburile maori, dacă o femeie intră în șantierul în care se construiește o barcă consacrată, s-a terminat cu însușirile ce se sconta să-i fie conferite ambarcațiunii : ea nu va mai putea înfrunta marea ; prezența unei ființe profane este suficientă ca să îndepărteze binecuvântarea divină. O femeie care trece printr-un loc sacru îi distruge sfințenia.

Firește, în raport cu sacrul, profanul e pecetluit doar de caracteristici negative : el pare, în comparație, la fel de sărac și lipsit de existență precum neantul față cu ființa. Dar, după feri-

cita expresie a lui R. Hertz, este un *neant activ*, care înjosește, degradează, ruinează plenitudinea în relație cu care se definește. Se cuvine deci ca niște despărțituri etanșe să asigure o izolare perfectă a sacrului de profan : orice contact îi este fatal și unuia, și celuilalt. „Cele două genuri", scrie Durkheim, „nu se pot apropia păstrându-și în același timp natura proprie." Pe de altă parte, ele sunt amândouă necesare dezvoltării vieții : unul ca mediu în care ea se desfășoară, celălalt ca izvor inepuizabil ce-o creează, o menține, o reînnoiește.

Sacrul, izvor al oricărei eficacități

De la sacru așteaptă credinciosul, într-adevăr, orice ajutor și orice reușită. Respectul pe care i-l dovedește e făcut în același timp din teroare și din încredere. Calamitățile ce-l amenință, cărora le cade victimă, binefacerile pe care le dorește sau pe care se-ntâmplă să le aibă sunt raportate de el la un principiu pe care se străduiește să-l înduplece ori să-l constrângă. Puțin contează felul în care-și imaginează el această origine supremă a harului sau a încercărilor : zeu universal și atotputernic în religiile monoteiste, divinități protectoare ale cetăților, suflete ale celor morți, forță difuză și indeterminată care-i conferă fiecărui obiect excelența în funcția sa, care face barca rapidă, arma ucigașă, alimentele hrănitoare. Oricât de evoluată, oricât de frustă ne-o imaginăm, religia implică recunoașterea acestei forțe de care omul trebuie să țină seamă. Tot ce i se pare a fi receptacul al ei i se înfățișează ca sacru, redutabil, prețios. Dimpotrivă, privește tot ce este lipsit de ea ca inofensiv, de bună seamă, dar și ca neputincios și fără de atracție. Profanul nu poate fi decât disprețuit, pe când sacrul dispune, pentru a atrage, de un fel de dar al fascinației. El constituie totodată ispita supremă și primejdia cea mai mare. Teribil, impune prudență ; dorit, invită în același timp la îndrăzneală.

Sub forma-i elementară, sacrul reprezintă așadar, înainte de toate, o energie primejdioasă, de neînțeles, greu manevrabilă,

eminamente eficace. Pentru cel ce se hotărăște să recurgă la ea, problema constă în a o capta și folosi cât se poate mai bine pentru interesele sale, protejându-se pe de altă parte de riscurile inerente folosirii unei forțe atât de anevoie de stăpânit. Cu cât scopul urmărit este mai considerabil, cu atât e și intervenția ei mai necesară, iar folosirea-i mai periculoasă. Ea nu se domesticește, nu se diluează, nu se fracționează. Este indivizibilă și mereu întreagă pretutindeni unde se găsește. În fiecare parcelă din ostia consacrată, divinitatea lui Crist este integral prezentă, cel mai mic fragment de relicvă nu are mai puțină putere decât avea relicva intactă. Ferească-se profanul de a voi să-și însușească această forță fără precauție : necredinciosul care atinge cu mâna tabernacolul o vede uscându-i-se și căzând fărâmițată ; un organism nepregătit nu poate suporta un asemenea transfer de energie. Trupul celui care a comis sacrilegiul se umflă, articulațiile-i se întăresc, se sucesc, se rup, carnea i se descompune și el moare curând de lingoare sau de convulsii. De aceea, cei ce consideră sacră persoana șefului se feresc s-o atingă. Vom vedea : hainele pe care le-a purtat, vesela în care a mâncat, resturile din mâncarea sa sunt distruse ; se ard sau se îngroapă. Nimeni, cu excepția propriilor lui copii, care-i împărtășesc sfințenia, nu cutează să ridice de pe jos egreta sau turbanul căzute de pe capul unui șef canac. Există temerea că altminteri și-ar provoca boala ori moartea.

Funcția riturilor și a interdictelor

Pe de o parte, caracterul contagios al sacrului îl face să se reverse instantaneu asupra profanului, riscând astfel să-l distrugă și să se piardă fără folos ; pe de alta, profanul, care are mereu nevoie de sacru, e întotdeauna împins să-l capteze cu aviditate, riscând astfel să-l degradeze sau să fie el însuși aneantizat. Raporturile lor mutuale trebuie așadar sever reglate. Tocmai aceasta este funcția riturilor. Unele, cu caracter pozitiv, slujesc la a transmuta natura profanului sau a sacrului, după nevoile socie-

tății ; celelalte, cu caracter negativ, dimpotrivă, au scopul de a menține și pe unul și pe altul în ființa lor respectivă, de teamă ca ele să nu ajungă să-și provoace reciproc pierzania, intrând inoportun în contact. Cele dintâi cuprind riturile de *consacrare*, care introduc o ființă sau un lucru în lumea sacrului, și riturile de *desacralizare* sau *izbăvire*, care, invers, redau o persoană sau un obiect pur ori impur lumii profane. Ele instituie și asigură un du-te-vino indispensabil între cele două domenii. Prohibițiile, dimpotrivă, coboară între ele nu mai puțin indispensabila barieră care, izolându-le, le ferește de catastrofă. Aceste prohibiții sunt desemnate de obicei prin cuvântul polinezian *tabu*. „Se denumește prin acest cuvânt", scrie Durkheim, „un ansamblu de interdicții rituale ce au ca rezultat prevenirea efectelor primejdioase ale unei contaminări magice, împiedicând orice contact dintre un lucru sau o categorie de lucruri în care se consideră că sălășluiește un principiu supranatural și altele care nu au această caracteristică sau n-o au în același grad." Tabuul se prezintă ca un imperativ categoric negativ. El constă întotdeauna într-o interzicere, niciodată într-o prescriere. Nu este justificat de nici o considerație de caracter moral. Nu trebuie încălcat pentru singurul și unicul motiv că este legea și că definește în chip absolut ceea ce este permis și ceea ce nu este. E menit a menține integritatea lumii organizate și, în același timp, sănătatea fizică și morală a ființei care ține seama de el. O ferește pe aceasta de moarte, iar pe cea dintâi o împiedică să se întoarcă la starea haotică și fluidă, fără formă și fără repaus, pe care-o avea mai înainte ca zeii creatori sau eroii ancestrali să fi venit să-i aducă ordinea și măsura, fixitatea și regularitatea. În starea de licență a timpului dintâi, interdictele nu existau. Instituindu-le, strămoșii au întemeiat buna rânduire și buna funcționare a universului. Ei au determinat o dată pentru totdeauna relațiile dintre ființe și lucruri, dintre oameni și zei. Au trasat ce ține de sacru și ce de profan, au definit limitele a ceea ce este îngăduit și a ceea ce este prohibit.

În polineziană, contrariul lui *tabu* este *noa*, „liber". Este *noa* ceea ce este cu putință să fie efectuat fără a pune în chestiune ordinea lumii, fără a declanșa nenorociri și calamități, ceea ce nu comportă nici o consecință demăsurată și iremediabilă. Dimpotrivă, un act este *tabu* când nu poate fi săvârșit fără a aduce atingere rânduirii universale care este totodată a naturii și a societății. Orice transgresare strică întreaga rânduială : pământul riscă să nu mai dea roade, vitele să devină sterile, astrele să nu-și mai urmeze cursul, boala și moartea să pustiască ținutul. Vinovatul nu și-ar pune în pericol numai propria-i persoană, tulburarea pe care el a introdus-o în lume s-ar propaga și în jur și, înaintând din aproape în aproape, ar deregla universul în ansamblu dacă răul nu și-ar pierde din virulență tot împrăștiindu-se, dacă mai ales n-ar fi prevăzute și de îndată puse-n execuție niște măsuri pentru a-l circumscrie sau a-l remedia.

În rezumat, la capătul acestei scurte descrieri preliminare, domeniul profanului se prezintă ca acela de *uz comun*, al gesturilor ce nu necesită nici o precauție și care se ațin în marja adesea îngustă lăsată omului ca să-și exercite neconstrâns activitatea. Lumea sacrului, din contra, apare ca aceea a primejdiosului sau a interzisului : individul nu se poate apropia de ea fără să zdruncine niște forțe pe care nu el le stăpânește și dinaintea cărora slăbiciunea lui se simte dezarmată. Cu toate astea, fără ajutorul lor nu există ambiție care să nu fie sortită eșecului. În ele stă izvorul oricărei reușite, oricărei putințe, oricărui noroc. Dar cine le solicită are a se teme de a nu le cădea el primul victimă.

Ordinea lumii

Această ambiguă situare a sacrului definește în esență felul în care omul îl aprehendează : pe ea va trebui să se sprijine studierea sacrului din punct de vedere subiectiv. Însă mai trebuie în plus căutat și acel ceva care, în mod obiectiv, izbutește să-i impună individului niște restricții pe care el se crede obligat să le respecte. Am văzut că aceste prohibiții erau socotite a contribui la menținerea ordinii cosmice. Într-adevăr, cuvântul care desem-

nează violarea lor este deseori derivat, prin simpla adăugare a unei particule negative, din acela ce definește legea universală. El manifestă astfel strânsa legătură a celor două noțiuni. Latinescului *fas* i se opune *nefas*, care cuprinde tot ceea ce aduce atingere rânduielii lumii, legalității divine, și se află interzis de ea. Grecescul *themis*, care, asijderea, garantează organizarea cosmosului, evocă mai puțin noțiunea morală de dreptate, cât regularitatea indispensabilă bunei funcționări a universului, la care împărțirea echitabilă este doar un aspect ori o consecință. Tabuurile sunt introduse prin formula *ou themis*, ce nu marchează altceva decât non-conformitatea actului prohibit cu prescripțiile sacre ce țin lumea în fruntariile legii și stabilității.

La fel, față cu indo-iranianul *rta*, *an-rta* desemnează tot ceea ce contravine ordinii universale. Când Yami își ademenește tânărul frate geamăn la incest, acesta refuză invocând legea tradițională : „Ceea ce n-am mai făcut niciodată, cum de-om face-o tocmai astăzi ? Cum să vorbim *rta* și să facem *an-rta* ?" Nici chiar zeii nu trebuie să violeze decretele legalității cosmice. Atunci când Indra s-a făcut vinovat de uciderea totuși necesară a lui *Vrtra*, care are calitatea de brahman, transgresiunea a cărei povară o poartă îl privează de puteri : el trebuie să fugă la capătul lumii și să se ascundă în niște trestii, în timp ce universul cade pradă catastrofelor. Căci „celui ce urmează *rta* calea-i este ușoară și fără hopuri", însă, invers, cel ce se îndepărtează de la drumul trasat, de la norma primordială, este inițiatorul unor rele incalculabile și îndepărtate. Xerxes, care aruncă o punte de corăbii peste Bosfor și pune să fie biciuite valurile, provoacă înfrângerea armatei sale și o duce la dezastru. În China, dacă suveranul ori soția sa își depășesc drepturile, Soarele sau Luna se întunecă.

Riscurile amestecului

Căci ordinea naturală continuă ordinea socială și o reflectă. Ambele sunt legate ; ceea ce o tulbură pe una o deranjează și pe

cealaltă. O crimă de lezmajestate este echivalentul unui act contra naturii și dăunează în același fel bunei funcționări a universului. Tot așa, orice amestec este o operațiune periculoasă ce tinde să aducă dezordine și confuzie, ce riscă îndeosebi să pună la un loc niște însușiri care trebuie ținute separate dacă voim ca ele să-și păstreze virtuțile lor speciale. De aceea, cea mai mare parte a interdictelor în vigoare în societățile zise primitive sunt în primul rând interdicte privitoare la amestec, admis fiind că și contactul direct sau indirect, și prezența simultană într-un același loc închis constituie deja niște amestecuri. Acestea sunt de temut atunci când tind, de exemplu, să apropie lucruri care, altminteri, prin contagiune sau prin natură, par într-un fel să aparțină unui sex sau altuia. Astfel, uneltele de muncă ale bărbatului nu trebuie să se învecineze cu ale femeii, nici recoltele pe care fiecare le culege nu trebuie adăpostite la un loc, sub același acoperiș. La fel, se evită amestecarea a ceea ce ține de anotimpuri diferite : astfel, la eschimoși, pieile de morsă, animal de iarnă, nu trebuie să atingă pieile de ren, animal de vară, și nici carnea lor nu trebuie să intre în contact, nici măcar în stomacul consumatorilor. Variantele sunt nenumărate : orice opoziție naturală, aidoma celei dintre sexe sau anotimpuri, poate face să se nască reguli susceptibile de a menține integritatea principiilor al căror antagonism îl manifestă. Opozițiile de origine socială, ca aceea dintre diversele grupuri ce alcătuiesc tribul, determină deopotrivă interdicte care împiedică orice contaminare nefastă a proprietăților. Triburile australiene sunt divizate în două fratrii : eșafodul pe care este expus corpul mortului trebuie să fie construit exclusiv cu speciile de lemn aparținând fratriei sale. Dimpotrivă, pentru a vâna un animal ținând de o fratrie dată, vor trebui folosite armele al căror lemn aparține celeilalte. Căci amestecul nu e considerat de gândirea religioasă ca un soi de operațiune chimică cu consecințe definite și, în nici un caz, pur materiale. El privește esența însăși a corpurilor. O tulbură, o alterează, introduce în ea un ce murdar, adică un focar contagios de infecție care trebuie neîntârziat distrus, eliminat sau izolat.

Însușirile lucrurilor sunt contagioase : ele se schimbă, se intervertesc, se combină și se corup dacă o prea mare proximitate le permite să reacționeze între ele. Ordinea lumii primește o ofensă pe măsură. De aceea, spre a o prezerva, trebuie, teoretic, împiedicat orice amestec în stare s-o compromită sau, când suntem în necesitatea de a purcede la această delicată manevră, să n-o efectuăm decât numai înconjurându-ne de precauțiile indispensabile pentru a-i atenua efectul.

Natura sacrificiului

Pe de altă parte, individul vrea să reușească în ceea ce întreprinde sau să dobândească virtuțile ce-i vor permite reușita, să prevină nenorocirile care-l pândesc ori pedeapsa meritată de vreo greșeală a lui. Ansamblul societății, cetății sau tribului se află în aceeași situație : de face război, își dorește biruința și se teme de înfrângere; de se bucură de prosperitate, vrea s-o păstreze mereu și, invers, se preocupă să evite ruina pe care crede că o presimte venind. Acestea sunt tot atâtea favoruri pe care individul sau Statul au a le obține de la zei, de la puterile personale ori impersonale de care ordinea lumii e socotită a depinde. Atunci, pentru a le constrânge să i le acorde, postulantul nu imaginează ceva mai bun de făcut decât să le-o ia el înainte, făcându-le un dar, un *sacrificiu*, *consacrând* adică pe socoteala sa ceva prin introducere în domeniul sacrului, ceva ce-i aparținea și pe care-l abandonează sau de care dispunea după voie și asupra căruia renunță să mai aibă vreun drept. Astfel, puterile sacre ce nu pot refuza acest dar uzurar devin debitoarele donatorului, sunt legate de ceea ce au primit și, ca să nu rămână mai prejos, trebuie să acorde ce li s-a cerut : avantaj material, virtute sau scutire de pedeapsă. Ordinea lumii este atunci restabilită. Prin sacrificiu, credinciosul li s-a făcut creditor și așteaptă ca puterile pe care le venerează să se achite de datoria contractată față de el, îndeplinindu-i dorințele. Așa făcând, ele vin cu contrapartea

cerută de orice gest unilateral și restabilesc **echilibrul pe care o** generozitate interesată l-a rupt **în** profitul lor.

Ascetism și ofrandă

Așa arată principiul ascetismului și în același timp al ofrandei, al oricărui act prin care cineva se privează spontan de o plăcere sau de un bun oarecare. Într-adevăr, e lucru cunoscut că ascetismul este calea însăși a puterii. Un individ rămâne în mod voluntar sub posibilitățile sale legale ori materiale, se ferește de făptuirile pe care legile sau forțele lui i le-ar permite și menține astfel o anumită marjă mereu sporindă între ceea ce ar putea face, de drept ca și de fapt, și faptele cu care se mulțumește : și uite că fiecare renunțare îi este trecută la activ în lumea mitică și-i asigură o marjă egală de posibilități supranaturale. El și-a dobândit în imposibil și interzis un *peste* doar lui rezervat și corespunzând exact acelui *sub* pe care-l abandonase în posibil și permis. Dar acest schimb constituie în fond cel mai avantajos plasament, căci ceea ce disprețuise în profan, el recuperează în sacru. De aceea, ascetul ce-și sporește uterile în măsura în care își diminuează plăcerile se înde ărtează de oameni, se apropie de zei și le devine rival. Acum echilibrul e rupt în profitul lui ; zeii se tem de a trebui să soldeze la adevăratul lor preț atâtea macerații și sunt curând nevoiți să-l inducă în tot felul de ispite ca să-l deposedeze de o putere capabilă să echilibreze puterile lor. Tema figurează din abundență în mitologie.

La fel, victima oferită, distrusă în sacrificiu, manifestă o restricție impusă în speranța unei generozități. Așijderea, o tortură este menită a răsplăti dinainte bucuria implorată. Indienii ziși burtoși se supun literalmente supliciilor în ajunul expedițiilor lor militare ; cei hupa se scaldă în râurile înghețate ca să izbândească în ceea ce întreprind ; într-un trib din Noua Guinee, sterilitatea femeilor e combătută practicându-li-se niște incizii în partea superioară a coapselor ; la populațiile arunta, la warramunga, bărbații și femeile își rănesc brațele cu niște bețe aprinse ca să

devină îndemânatici la aprins focul ; în fine, în mod curent circumcizia și subincizia au scopul de a face individul apt pentru căsătorie, de a-i spori potența, de a-i conferi putere de procreație sau pur și simplu de a-i imuniza organele sexuale împotriva riscurilor mistice pe care le comportă unirea conjugală. Astfel, de fiecare dată, sub forma unei dureri adecvate, se avansează prețul avantajului urmărit. Paralel, se scapă de un rău temut renunțându-se de bunăvoie la vreun bun oarecare. Policrate își aruncă inelul în mare pentru a deturna schimbarea de soartă de care excesul însuși al fericirii sale îl face să se teamă. Moartea unei rude amenință viața fiecăruia din apropiații săi : necurăția morții îi poate întina și pe ei, făcându-i să piară. Adesea, ei se răscumpără morții mutilându-și trupul, în general tăindu-și un deget : astfel, oferă partea spre a păstra întregul.

Jocul ofrandelor

Consacrarea ofrandelor alimentare (pârga roadelor) pare a se întemeia pe aceeași psihologie. De astă dată, partea e abandonată nu spre a se păstra, ci spre a se dobândi întregul. Într-adevăr, orice început pune o problemă delicată. E clar că el rupe un echilibru, că introduce un element nou ce trebuie integrat în ordinea lumii cu cât mai puțin deranj posibil. De aceea, termenul prim al oricărei serii e socotit primejdios. Folosința comună nu îndrăznește să și-l revendice. El aparține de drept divinului : este consacrat prin simplul fapt că e cel dintâi, că inaugurează o nouă rânduire a lucrurilor, că e cauză a unei schimbări. Când recolta dă în pârg, ea trebuie așadar eliberată[1] înainte de a fi dată spre consum. Așa se face că li se păstrează zeilor primele și cele mai grele spice secerate, primele și cele mai frumoase fructe din livezi, primele și cele mai mari legume din grădini. Anumiți indivizi, de o sfințenie deosebită, sunt însărcinați să absoarbă redutabila forță conținută de ele în noutatea lor. Astfel, la zuluși, regele sau preotul gustă mai întâi din noile produse,

[1] Adică *trebuie dată pârga*, în termenii Bibliei (n. trad.).

apoi le dau câte o înghițitură mestecată de ei tuturor celor din asistență, iar aceștia, de atunci încolo, vor dispune de produse după voie tot timpul anului.

Evreii nu culegeau pentru folosul lor fructele din pomii sădiți decât în al cincilea an de rod. Primii trei ani le considerau impure, cele dintr-al patrulea îi erau consacrate lui Dumnezeu. În același fel este sacrificat și primul născut la animalele domestice. Nici omul nu e scutit de această regulă ; el trebuie adesea să-și sacrifice cel dintâi fiu, precum Abraham pe Isaac, sau cel puțin să-l închine cultului divinității. Primogenitura reprezintă partea zeilor : prin consacrare, ispășește tulburarea pe care venirea-i pe lume a provocat-o în organizarea acesteia. În același timp, își răscumpără frații, le asigură o existență liberă, profană, le permite să aparțină părinților lor fără rezervă.

Orice schimbare de stare comportă în același mod o ofrandă a prinosului menită să-i absoarbă primejdia : înainte de căsătorie, tânăra fată acordă întâietatea simbolică a virginității ei unui fluviu sau unui zeu. La popoarele la care deflorarea e demult consumată când vine momentul căsătoriei, proaspăta mireasă tot trebuie să aibă la nuntă raporturi cu un alt bărbat înainte de soț, spre a-l feri pe acesta din urmă de pericolul reprezentat de prima îmbrățișare a unei femei măritate, adică a unei ființe ce inaugurează o nouă condiție socială și un nou fel de existență.

Luarea în posesie a unei clădiri nou construite comportă riscuri analoge. Adesea, un dans al sacrificatorilor eliberează solul locuinței. Câteodată, vrăjitorul îi extrage sufletul celui ce va intra în casa nouă și-l pune într-un loc unde va fi în siguranță. Îl restituie proprietarului după ce el trece de limita redutabilă, până atunci neviolată, pe care o trasează pragul noii locuințe. E cunoscută povestea foarte răspândită după care diavolul ia parte la construirea unei biserici sau a unei punți în schimbul sufletului celui dintâi care va călca în sau pe ea.

Exemplele variază la infinit : nu există nici unul care să nu arate primejdia legată de orice început absolut, necesitatea unei consacrări parțiale ce slujește la a include în ordinea lucrurilor elementul pe care-l introduce.

Studierea sacrului

Cu toate astea, nu poate fi vorba vreodată decât de o soluție de compromis. Vindecarea oricărei răni lasă o cicatrice. Restaurarea ordinii lezate nu-i redă acesteia stabilitatea primitivă, virginitatea dintâi. Viața subzistă doar grație unor mici piedici puse nemișcării, doar printr-o continuă reînnoire ce nu se petrece fără a obosi organismul, constrâns pentru a dura la o neîncetată asimilare de materie nouă. Riturile de izbăvire, expulzarea solemnă a murdăriei, feluritele practici de curățire și purgare ce repară ordinea lumii necontenit atacată nu pot nicicând decât să readucă o virtute care nu va mai fi niciodată inocența, o sănătate recucerită și prudentă care niciodată nu va mai fi sănătatea triumfătoare și nepăsătoare, cea încă neatinsă de boală. Nu e cu putință „ca bobul de sub piatra morii să-și mai aibă vreodată lăcaș în inima spicului", „ca mugurul greu și frageda mlădiță să mai străpungă vreodată scoarța și din nou să se desfacă".

E necesar ca natura și societatea să fie sustrase inevitabilei îmbătrâniri ce le-ar duce la ruină dacă cineva n-ar lua precauția de a le întineri, de a le recrea periodic. Această nouă obligație deschide un nou capitol în studiul sacrului : nu va fi de-ajuns să expunem funcționarea ordinii lumii, să marcăm că puterile sacrului sunt socotite faste sau nefaste, după cum ajută la coeziunea ei sau îi grăbesc disoluția, va mai trebui, pe deasupra, să indicăm și felul cum muncește omul ca s-o mențină și eforturile pe care le face ca s-o renoveze atunci când o vede că se macină și e gata să se prăbușească. Dar, mai înainte de a cerceta cum se achită societatea de această dublă sarcină, mai înainte de a schița o sociologie a sacrului, trebuie poate să încercăm a degaja câteva constante în atitudinea adoptată de om în fața lui, în reprezentarea pe care omul și-o face despre forțele prestigioase dinaintea cărora se pleacă, de care se ferește și pe care caută în același timp să și le apropriieze. Firește, în măsura în care orice individ este membru al unei societăți, chestiunea sacrului nu capătă adevărata-i semnificație decât la scara acesteia din urmă ; dar asta nu înseamnă că el fascinează mai puțin sufletul individual, nu înseamnă că trăiește mai puțin în el. Sufletul simte valoarea sacrului fără intermediar și ea se ajustează imediat nevoilor sale.

De aceea, fără a voi să analizăm în amănunt sentimentele pe care le suscită și să întreprindem un fel de psihologie a sacrului, este indicat să începem prin a descrie aparențele sub care se prezintă el conștiinței naive, aspectele pe care le îmbracă pentru acela ce-l resimte. Vom examina după aceea mecanismele sociale ce-i întemeiază realitatea, funcțiile sociale pe care le prezidează.

2

AMBIGUITATEA SACRULUI

Nu există vreun sistem religios, nici chiar în sensul larg al cuvântului, în care categoriile de pur și de impur să nu joace un rol fundamental. Pe măsură ce diversele aspecte ale vieții colective se diferențiază și se constituie ca domenii relativ autonome (politică, științe, artă etc.), vedem cum, în paralel, cuvintele *pur* și *impur* dobândesc accepții noi, mai precise ca vechiul lor înțeles, dar, chiar prin aceasta, mai sărace.

Puritate și amestec

Semnificațiile acestor termeni sunt astăzi deosebite printr-o analiză ce pare mult mai puțin inspirată de Imaculata Cunoaștere decât de nevoile înseși ale civilizației. Ele sunt legate una de alta numai printr-un joc destul de lax de corespondențe și metafore ; totul se petrece însă ca și cum mai întâi ar fi fost indisolubil amestecate și ar fi slujit la exprimarea manifestărilor multiple ale unei totalități complexe, căreia nimeni nu se gândea să-i disocieze elementele. Termenii *pur* și *impur* au acoperit opoziții de tot felul. Ei continuă totuși să deștepte o rezonanță aparte, pe care o introduc întotdeauna, mai mult sau mai puțin, în domeniul în care sunt folosiți. În estetică se vorbește de *puritatea* unei linii, în chimie de corpuri *pure*. Ceea ce permite aplicarea aceluiași cuvânt la niște realități de ordin atât de diferit este tocmai ceea ce, pare-se, mai subzistă în el din accepția-i originară. Este pur, că e corp sau linie, acel ceva a cărui esență nu e amestecată cu nimic care s-o altereze și s-o degradeze : este pur vinul neamestecat cu apă, metalul fin ce nu conține metal grosolan, este

pur bărbatul care nu s-a unit cu femeia, organismul viu și sănătos pe care contactul cu cadavrul sau cu sângele nu l-a contaminat cu un germene de moarte și distrugere.

Puritatea și impuritatea : forțe echivoce

Se cuvine a observa că cele două categorii de pur și impur nu definesc la origine un antagonism etic, ci o polaritate religioasă. Ele joacă în lumea sacrului același rol ca noțiunile de bine și de rău în domeniul profan. Or, lumea sacrului, între alte caracteristici, se opune lumii profanului ca o lume de energii unei lumi de substanțe. De o parte, forțe ; de alta, lucruri. De aici rezultă imediat o consecință importantă pentru noțiunile de pur și de impur : ele apar ca eminamente mobile, interschimbabile, echivoce. Într-adevăr, dacă un *lucru* posedă prin definiție o natură fixă, dimpotrivă, o *forță* poate aduce binele sau răul în funcție de împrejurările particulare ale manifestărilor ei succesive. Ea e bună sau rea nu prin natura ei, ci prin orientarea pe care o ia sau care i se dă. De aceea, nu trebuie să ne așteptăm să vedem calificările de pur și impur afectând în mod imuabil sau exclusiv cutare ființă, cutare obiect, cutare stare, cărora li se recunoaște o anumită eficacitate religioasă. Și una și alta sunt rând pe rând atribuite, după cum această eficacitate se dezvoltă într-un sens benefic sau malefic, iar până atunci, ambele i se potrivesc în același timp. Această remarcă este suficientă pentru a-i respinge deopotrivă și pe Robertson Smith, care, studiind religiile semitice, afirmă identitatea dintre pur și impur în sânul lor, și pe părintele Lagrange, care, în contra lui, stăruie în a le afirma independența absolută. Orice forță, în stare latentă, provoacă dorința și totodată teama, îi suscită credinciosului spaima că-i cauzează eșecul, speranța că-i vine în ajutor. Dar de fiecare dată când se manifestă, o face într-un singur sens, ca izvor de binecuvântare sau ca focar de blesteme. În stare virtuală, este ambiguă ; trecând în act, devine univocă și de atunci încolo nici o ezitare nu-i mai este permisă. Sau ne aflăm dinaintea impurității

– și atunci știm că aceasta atacă străfundurile ființei, constituie o boală și cum ar fi un simptom de moarte : cuvântul care înseamnă *a purifica* în limbile „primitive" adesea vrea să însemne în același timp și *a vindeca* și *a descânta*. Sau recunoaștem puritatea, pe care o asimilăm cu sănătatea și, când atinge sfințenia, cu vitalitatea exuberantă, cu o forță excesivă, irezistibilă, primejdioasă prin chiar intensitatea ei.

I. SFINȚENIE ȘI NECURĂȚIE

Rezultă că necurăția și sfințenia, chiar identificate în bună regulă, recomandă deopotrivă o anumită prudență și reprezintă, față cu lumea uzului comun, cei doi poli ai unui domeniu redutabil. De aceea, un termen unic îi desemnează atât de des, până și în cele mai avansate civilizații. Cuvântul grecesc *hágos*, „necurăție", înseamnă și „sacrificiul care șterge necurăția". Termenul *hágios*, „sfânt", odinioară însemna totodată și „murdar", după spusele lexicografilor. Deosebirea se face mai târziu cu ajutorul a două cuvinte simetrice, *hagès*, „pur", și *enhagès*, „blestemat", a căror alcătuire transparentă marchează ambiguitatea cuvântului originar. Grecescul *a osioun*, latinescul *expiare*, „a expia"[1], se interpretează etimologic ca „a face să iasă (din sine) elementul sacru (*ósios, pius*) pe care necurăția contractată îl introdusese". Expierea este actul ce-i îngăduie criminalului să-și reia activitatea normală și locul în comunitatea profană, debarasându-se de caracteru-i sacru, *desacrându-se*, cum observa deja J. de Maistre.

La Roma, se știe prea bine că vocabula *sacer* desemnează, după definiția lui Ernout-Meillet, pe „cineva sau ceva ce nu poate fi atins fără a fi întinat sau fără a întina". Dacă cineva se face vinovat de o crimă contra religiei ori Statului, poporul reunit îl scoate din sânul lui declarându-l *sacer*. Din acel moment, chiar dacă se menține riscul mistic de a-l omorî (*nefas est*), uci-

[1] Dicționarele dau *expio, -ire, -ivi, -itum*, „a ispăși, a purifica, a îmblânzi prin jertfe ; a izbăvi" (n. trad.).

gașul cel puțin este nevinovat din punctul de vedere al dreptului uman (*jus*) și nu e condamnat pentru omucidere (*parricidii non damnatur*).

Civilizațiile mai fruste nu separă în limbaj interdicția cauzată de respectul față de sfințenie de aceea pe care o inspiră teama de necurăție. Același termen evocă toate puterile supranaturale de care e mai bine să te ții la distanță din indiferent ce motiv. Polinezianul *tapu*, malaezianul *pamali* desemnează indistinct ceea ce, binecuvântat sau blestemat, este sustras uzului comun, ceea ce nu este „liber". În America de Nord, cuvântul indienilor dakota *wakan* este folosit fără deosebire pentru orice fel de lucruri miraculoase sau de neînțeles. Indigenii se slujesc de el spre a-i numi pe misionari și Biblia, dar și acea culme a impurității care este femeia la menstruație. Vechii japonezi utilizau în mod analog termenul *kami*, în același timp pentru divinitățile cerului și pământului, care sunt venerate, și pentru „toate ființele răufăcătoare și groaznice, cu condiția ca ele să constituie obiect de teamă generală". Este *kami* tot ceea ce posedă o virtute eficace (*isao*).

Dialectica sacrului

Într-adevăr, această virtute (*mana*, dacă țineți la termeni exotici) este aceea care, în repaos, suscită sentimentele ambivalente ce tocmai au fost descrise. Ea trezește teama, dar și dorința de a te sluji de ea. Respinge și fascinează în același timp. Este interzisă și periculoasă : asta e de-ajuns ca să dorim să ne apropiem de ea și s-o posedăm, în chiar clipa când ne ținem la o distanță respectuoasă.

Așa se prezintă de pildă caracterul sacru al locului sfânt (*hima*) în religiile semitice. În el sunt interzise consumarea actului sexual, hăituirea vânatului, doborârea copacilor, cositul ierbii. Acțiunea justiției expiră la limitele lui. Criminalul care se refugiază în el devine inviolabil, consacrat cum este de sfintenia locului, dar, din același motiv, orice animal domestic care se

aventurează în el e pierdut pentru proprietarul lui. Este locul primejdios prin excelență, acela în care nu se pătrunde fără grave urmări. Cu toate astea, înfățișarea-i atrăgătoare reiese cu forță dintr-un proverb arab – „Cel ce se învârtește în jurul unui *hima* va cădea în cele din urmă în el" – care te face să te gândești la fluturele ce n-are cum să nu se ardă la flacără. La fel, vorbind de venerația manifestată față de locurile sfinte, Luther constată că ea este amestecată cu teamă : „Și totuși", adaugă el, „departe de a fugi, noi ne apropiem și mai mult de ele." În fond, sacrul îi suscită credinciosului aceleași sentimente precum focul copilului : aceeași teamă de a se arde, aceeași dorință de a-l aprinde ; aceeași emoție în fața lucrului prohibit, aceeași credință despre cucerirea lui, că aduce forță și prestigiu – ori rană și moarte în caz de eșec. Iar cum focul produce deopotrivă binele și răul, sacrul desfășoară o acțiune fastă sau nefastă și primește calificările opuse de pur și de impur, de sfințenie și de sacrilegiu, ce definesc cu limitele-i proprii frontierele înseși ale întinderii lumii religioase.

Aici am prins poate mișcarea esențială a dialecticii sacrului. Orice forță încarnată de el tinde să se disocieze : ambiguitatea-i primă se rezolvă în elemente antagonice și complementare la care se raportează respectiv sentimentele de respect și de aversiune, de dorință și de spaimă, pe care le inspiră natura lui funciar echivocă. Dar abia s-au născut acești poli din destinderea acelei forțe, că fiecare provoacă la rândul lui, întrucât posedă caracteristicile sacrului, aceleași reacții ambivalente ce-l izolează de celălalt.

Sciziunea sacrului produce spiritele bune și rele, preotul și vrăjitorul, pe Ormazd și Ahriman, pe Dumnezeu și Diavol, însă atitudinea credincioșilor față de fiecare dintre aceste specializări ale sacrului dezvăluie aceeași ambivalență ca și comportarea lor față de manifestările-i indivize.

Dinaintea divinului, Sfântul Augustin e cuprins în același timp de un frison de oroare și de un elan de iubire : *„Et inhorresco, et inardesco"*, scrie el. Oroarea, explică tot el, îi vine din

conștientizarea diferenței absolute ce-i desparte ființa de ființa sacrului, ardoarea, dimpotrivă, din aceea a identității lor profunde. Teologia conservă acest dublu aspect al divinității, deosebind în ea un element teribil și un element captivant, numite *tremendum* și *fascinans* în terminologia lui R. Otto.

Acela *fascinans* corespunde formelor amețitoare ale sacrului, vertijului dionisiac, extazului și unirii transformatoare, este și, mai simplu, bunătatea, mila și dragostea divinității pentru creaturile ei, ceea ce le atrage irezistibil pe acestea către ea pe când acela *tremendum* reprezintă „sfânta mânie", inexorabilă a Dumnezeului „invidios" dinaintea căruia tre păcătosul umilit, implorându-i iertarea. În *Bhagavad-Gîtâ*, Krishna arătându-i-se eroului Arjuna, care se îngrozește oamenii cum se năpustesc în gura zeului ca niște torente alergând spre ocean, „ca insecta ce zboară către flacăra mortală" Unii, cu țeasta sfărâmată, îi rămân atârnați între dinți, iar zeului se delectează cu generații întregi ce i se mistuie în gâtle

Paralel, la celălalt pol al sacrului, demoniacul, care a moștenit aspectele-i teribile și periculoase, suscită la rândul lui sentimente opuse de recul și de interes, și unul și altul la fel de irațională. Diavolul, de pildă, nu e numai cel ce-i pedepsește crunt pe damnații din infern, e și acela al cărui glas ispititor îi oferă anahoretului dulceața bunurilor pământești. Firește, pentru a-l duce la pierzanie, pactul cu demonul neasigurând vreodată decât o fericire trecătoare, dar e limpede că el nici nu poate fi altfel. Nu e mai puțin remarcabil însă că torționarul se prezintă în același timp ca seducător, la nevoie chiar consolator : romantismul exaltându-i pe Satan și Lucifer, împodobindu-i cu toate farmecele, n-a făcut decât să dezvolte după logica proprie sacrului niște germeni aparținând de drept acestor figuri.

Totuși, dacă orientăm analiza religiei în funcție de limitele extreme si antagonice reprezentate, sub diversele lor forme, de sfințenie și damnare, esența funcției sale apare de îndată determinată de o dublă mișcare : dobândirea purității, eliminarea necurăției.

Dobândirea și abandonarea purității

Puritatea se dobândește prin supunerea la un ansamblu de reguli rituale. E vorba, mai întâi de toate (cum bine a arătat Durkheim), de o desprindere treptată de lumea profană, pentru a se putea pătrunde fără primejdie în lumea sacră. Omenescul trebuie abandonat înainte de a se accede la divin. Asta înseamnă că riturile catartice sunt în primul rând practici negative, abțineri. Ele constau în tot atâtea renunțări temporare la diverse activități caracteristice condiției profane, oricât de normale ar fi ele și oricât de necesare ar părea pentru conservarea existenței. Într-un anumit sens, tocmai în măsura în care par normale sau necesare se cuvine să te abții de la ele ; trebuie, *ad litteram*, să te curățești de ele ca să te apropii demn de lumea zeilor. Tot amestecul e cel de care trebuie mereu să te păzești. De aceea, pentru a gusta din viața divină, este rejectat tot ce face parte din derularea obișnuită a vieții omenești : vorbirea, somnul, societatea celorlalți, munca, hrana, raporturile sexuale. Cel care dorește să aducă jertfă, să pătrundă în templu, să se unească cu zeul său, trebuie în prealabil să rupă cu obișnuințele-i de toate zilele. I se recomandă tăcerea, veghea, retragerea, inacțiunea, postul și continența. Restricțiile ce-l pregătesc pe om să înfrunte divinul și-l fac pur există cu aceeași valoare pentru neofitul australian aflat în pragul încercărilor inițierii, pentru magistratul antic ce va jertfi în numele cetății, pentru creștinul modern care îngenunchează în fața altarului ca să se împărtășească. Concepția religioasă a lumii necesită, peste spații și timp, o despuiere asemănătoare a omului care vrea să se apropie de sacru. Cu cât e mai puternică și mai vie, cu atât mai exigente îi sunt regulile de purificare. Individului i se cere de obicei o adevărată transformare. Ca să intre în contact cu divinul, trebuie să se îmbăieze, să-și lase hainele obișnuite, să îmbrace altele care să fie noi, pure sau consacrate. I se rade părul, barba și sprâncenele, i se taie unghiile (părțile moarte, deci impure ale trupului). În cazurile extreme, e silit să moară simbolic în viața omenească și să renască zeu : iată-l de pildă pe sacrificatorul vedic cum își strânge pumnii, își

acoperă capul și imită mișcările foetusului în matrice, mergând încoace și-ncolo în jurul vetrei.

Astfel sacralizat și desprins de profan, omul trebuie să rămână departe de el atât cât durează și pentru ca să dureze starea sa de puritate sau de consacrare. De altminteri, n-o poate menține mult : dacă vrea să-și asigure existența fizică, trebuie să revină la uzul a tot ceea ce o întreține și care ar fi incompatibil cu sfințenia. Când iese din templu, preotul evreu își dezbracă veșmântul sacru, ca harul său să nu se propage, spune Leviticul. Sacrificatorul vedic se cufundă într-o „baie curgătoare" : el trece apei ce-l duce atributele sale religioase și iese din lichid din nou profan, adică liber să se folosească de bunurile naturale și să participe la viața colectivă. Această punere în lumină a riturilor de intrare și de ieșire ce permit trecerea de la o lume la alta, respectându-le amândurora etanșeitatea, este una din cele mai prețioase contribuții ale studiului lui Hubert și Mauss despre sacrificiu.

Precauții împotriva necurăției și a sfințeniei

Folosirea bunurilor naturale, participarea la viața grupului constituie și definesc într-adevăr existența profană : cel pur se exclude din ea ca să se apropie de zei, cel impur este izgonit, ca necurăția lui să nu se transmită în jur. În fapt, comunitatea are întotdeauna mare grijă să-l țină pe acesta din urmă deoparte. El este de altfel ușor de recunoscut, iar focarele de impuritate pot fi în general lesne de numărat. Unele variază o dată cu societățile luate în considerare ; altele beneficiază de cea mai largă răspândire. Dintre acestea, se poate cita cadavrul și, prin contagiune, rudele defunctului în doliu, adică în timpul perioadei în care virulența necurăției mortului este din plin activă în ele ; apoi femeia în momentele critice ale vieții ei, când se prezintă ca o ființă însângerată și rănită, la menstre (și mai ales când îi vin prima oară) sau la nașterea unui copil (și îndeosebi a celui dintâi), până la ceremonia purificatoare a ridicării din lăuzie ; în

fine, cel care a comis un sacrilegiu, violând, din bravadă, din imprudență sau din nebăgare de seamă, un interdict și mai ales pe cel mai grav dintre toate, regula exogamiei.

Impuritatea acestor diferite ființe expune comunitatea unei primejdii care o amenință în ansamblul ei, căci nimic nu e mai contagios decât necurăția mistică. De aceea, orice societate are datoria primă de a se proteja de ea, excluzându-i radical din sânul ei pe purtătorii de germeni nocivi. Ea nu le îngăduie nici un fel de relație cu membrii grupului și se străduiește să fereasă până și elementele și natura de miasmele abhorate pe care le conțin și le colportează. Tinerele fete la pubertate, femeile în timpul perioadelor menstruale sunt îndepărtate și ținute într-o colibă specială, în afara satului. Ele nu trebuie s-o părăsească atât timp cât durează starea lor și înainte ca o purificare rituală să fi eliminat toate urmele ei. Cele mai bătrâne femei ale satului, imunizate datorită vârstei și nemaiparticipând defel la viața socială, le pregătesc și le aduc hrana. Vesela în care femeile izolate au mâncat este spartă și îngropată cu grijă. Coliba lor este atât de ermetic închisă, încât se mai întâmplă ca vreuna să piară, din pricina lipsei de aer. Căci trebuie evitat ca razele soarelui să se molipsească de necurăția lor, luminându-le. Uneori nu li se cere în acest scop decât să-și înnegrească chipul. Adesea, coliba în care stau e construită pe o platformă înălțată bine de la sol, ca nici pământul să nu se contamineze. De preferință, pacienta este urcată într-un hamac pe durata indispoziției sale : se consideră că acest procedeu realizează condițiile unei izolări aproape absolute.

Fapt remarcabil, aceleași interdicte care feresc de necurăție izolează și sfințenia și protejează de contactul cu ea. Suveranul-zeu de tip Mikado, ca și femeia indispusă, nu trebuie să atingă solul și nici să se expună razelor de soare. Așa se întâmplă de pildă nu numai cu împăratul Japoniei, ci și cu suveranul pontif al zapotecilor și cu moștenitorul tronului de la Bogota, care trăiește de la vârsta de șaisprezece ani într-o încăpere întunecată. Vesela în care a mâncat Mikadoul este și ea spartă, de teamă ca vreun imprudent, servindu-se apoi de ea, să nu se pomenească

dintr-o dată că i se umflă și i se inflamează (într-un cuvânt, că i se gangrenează) gura și gâtlejul. În același timp, regele divin trebuie ținut la adăpost de orice necurăție, de orice pierdere inutilă a energiei sale sfinte, ferit de orice prilej când aceasta s-ar putea descărca brutal ; ea trebuie doar să asigure buna funcționare a naturii și a Statului, iradiind încet și regulat. Întorcându-și ochii cu oarecare insistență într-o direcție dată, Mikadoul risca să dezlănțuie cele mai mari calamități asupra ținuturilor pe care le „favorizase" prea mult cu efluviile puternice ale privirii sale.

Tot ce atinge o persoană sfântă este consacrat prin aceasta și nu-i mai poate sluji decât ei. Îi este de-ajuns să numească un obiect sau să pună mâna pe el ca să-l sustragă domeniului public în profitul ei. Nimeni nu mai îndrăznește să-l folosească : contactul cu el este mortal. Astfel, divinul și blestematul, consacrarea și necurăția au exact aceleași efecte asupra lucrurilor profane : le fac de neatins, le retrag din circulație, comunicându-le redutabila lor virtute. Nu avem așadar de ce ne mira că aceleași bariere protejează, de excesul de onoare ca și de josnicia care le-ar sustrage deopotrivă de la folosința comună, bunurile necesare subzistenței grupului, brațele indispensabile pentru munca de zi cu zi.

II. POLARITATEA SACRULUI

Opoziția celor doi poli ai sacrului

Cu toate astea, n-a fost nevoie de prea mult ca puritatea și impuritatea să fie afectate de semne contrare. Una atrage, cealaltă respinge ; una este nobilă, cealaltă ignobilă ; una provoacă respect, dragoste, recunoștință, cealaltă dezgust, oroare și spaimă. Puritatea este definită în limbajul scolastic al părintelui Lagrange ca *vitandum per accidens*, ceva pe care omul trebuie să-l evite din cauza propriei sale ticăloșii, atunci când nu se află în condițiile necesare ca să se apropie de acel ceva ; dimpotrivă, impuritatea corespunde cu *vitandum per se*, cu obiectul pe care

chiar esența lui îl condamnă la izolare, iar simpla luare în considerare a interesului personal recomandă în orice împrejurare să fie evitat. Într-o parte se concentrează și se unesc toate puterile pozitive, „cele care păstrează și sporesc viața, conferă sănătate, superioritate socială, curaj la război și perfecțiune în muncă", pentru a relua definiția lui R. Hertz. Ele se exercită în armonie cu natura sau mai curând alcătuiesc această armonie și determină ritmul lumii. Astfel, ele apar impregnate de un „caracter regulat și august ce inspiră venerație și încredere". La cealaltă extremitate sunt adunate forțele morții și distrugerii, izvoarele bolilor, dezordinilor, epidemiilor și crimelor, tot ceea ce slăbește, micșorează, corupe, descompune.

Nu există nimic în univers care să nu fie susceptibil de a forma o opoziție bipartită și să nu poată atunci simboliza feluritele manifestări cuplate și antagonice ale purității și impurității. Energii revigorante și forțe ale morții se unesc pentru a alcătui polii atractiv și repulsiv ai lumii religioase. Celui dintâi îi aparțin limpezimea și uscăciunea zilei ; celui de-al doilea, tenebrele și umezeala nopții. Orientul și miazăziua apar ca sălașuri ale virtuților ce aduc sporul, care fac Soarele să urce pe cer și căldura să crească ; apusul și miazănoaptea sunt sălașuri ale puterilor de pierzanie și ruină, care fac astrul vieții să coboare și să se stingă. Ceea ce se află sus și ceea ce se află jos capătă prin aceeași mișcare calificări – și cerul, ce trece drept lăcaș al zeilor în care nu intră moartea, și lumea subpământeană, socotită ca loc obscur în care imperiul morții e absolut.

R. Hertz, care a fixat aceste opoziții, a consacrat uneia, celei dintre dreapta și stânga, un studiu aprofundat. O vedem întinzându-se până la cele mai mărunte detalii, în ritual, în practicile de divinație, în obiceiuri și credințe. Musulmanul pătrunde cu piciorul drept într-un loc sfânt, cu piciorul stâng într-unul bântuit de djinni ; un stângaci este lesne considerat vrăjitor sau posedat de demon ; dimpotrivă, se povestește despre sfinții creștini că, încă din leagăn, refuzau sânul stâng al mamei lor. Mâna dreaptă este aceea a sceptrului, a autorității, a jurământului, a bunei-credințe ; stânga, a fraudei și trădării. Eva, prin care s-a

introdus în lume moartea, este făcută dintr-o coastă stângă a lui Adam. Și tot ea este cea dintâi femeie, prototipul unei stirpe pasive și neliniștitoare, *copila bolnavă și de douăsprezece ori impură*, pe care religiile o exclud cu ușurare de la cult și-o asimilează cu păcatul sau cu vrăjitoria. În reprezentările Judecății de Apoi, Isus le arată cu mâna dreaptă Cerul celor aleși, iar cu mâna stângă le indică damnaților gura înfricoșătoare a Infernului. În cele ale Răstignirii, Soarele strălucește la dreapta Domnului, în timp ce Luna e figurată la stânga, împreună cu tâlharul cel rău și sinagoga.

Chiar și limbajul manifestă această opoziție : în domeniul indo-european, o rădăcină unică exprimă ideea de *drept* în diferite limbi. Dimpotrivă, partea *stângă* este desemnată prin cuvinte multiple și instabile, prin expresii ocolite în care metafora și antifraza joacă un mare rol. Același fenomen a fost constatat de Meillet în privința numelor anumitor infirmități (surditate, șchiopătat, cecitate), care împărtășesc cu stânga acest aspect neliniștitor și vag primejdios, acest caracter de rău augur ce ne face să evităm chiar și să le numim cu termenii care le desemnează în mod expres și să căutăm mereu cuvinte noi, menite a le evoca doar aluziv.

Mâna *dreaptă (droite)* este și mâna *îndemânatică (adroite)*, aceea care *îndreaptă* arma către țintă. Atestând astfel nu numai *îndemânarea (adresse)*, ci și *îndreptățirea* războinicului, spiritul său de *dreptate*, ea dovedește că zeii îl protejează. În China, marea încercare a nobleței este tragerea cu arcul. Nu e o luptă de abilitate sau de bravură, observă M. Granet, ci „o ceremonie muzicală reglată ca un balet" ; săgeata trebuie slobozită pe nota justă, mișcările arcașilor trebuie să *lovească în plin* ; regulile rituale și o corectă atitudine a sufletului adăugată unei atitudini drepte a trupului le vor permite aidoma să *lovească în plin* ținta. „Așa se face cunoscută virtutea", conchide *Li-Ki*. Într-adevăr, suzeranii judecă rectitudinea vasalilor după îndemânarea lor de a ținti bine cu arcul. În grecește, cuvântul *hamartáno*, care înseamnă a comite o eroare, o greșeală și chiar un păcat, semnifica la origine „a rata ținta". Înțelegem acum diferitele sensuri ale cu-

vântului *drept*, desemnând abilitatea manuală, dreptatea unui raționament, norma juridică, franchețea caracterului, puritatea intențiilor, îndreptățirea unei acțiuni, într-un cuvânt, tot ceea ce face, fizic ori mistic, ca o forță să se ducă „drept" către țelul ei. Invers, *stângăcia* e semn de rea credință și prevestire de insucces, este totodată neîndemânarea, cauza și efectul ei, orice forță sinuoasă, curbă, oblică, orice socoteală sau manevră greșită, ceea ce nu e sigur și nu-și atinge scopul și, în consecință, lucrul de care nu suntem siguri și care suscită bănuieli și teamă, căci tot ce este ratat dezvăluie și dezvoltă o dispoziție către vătămare. Dreapta și îndemânarea vădesc puritate și favoarea divină, stânga și stângăcia – necurăție și păcat.

Reversibilitatea dintre pur și impur

Identificate dintr-un anumit punct de vedere de către lumea profană căreia i se opun deopotrivă, radical ostile unul față de altul în sfera lor proprie, pur și impur au în comun faptul de a fi niște forțe ce pot fi legitim folosite. Or, cu cât forța e mai intensă, cu atât eficacitatea ei este mai promițătoare : de unde tentația de a preschimba necurățiile în binecuvântări, de a face din impur un instrument de purificare. În acest scop, se recurge la medierea preotului, a omului pe care sfințenia sa îl face capabil să-și însușească sau să absoarbă fără teamă impuritatea. În orice caz, el știe riturile care-l feresc să sufere din această pricină ; el posedă puterea și cunoaște mijloacele de a îndrepta către bine energia malignă a infecției, de a transforma o amenințare cu moartea într-o garanție de viață.

La sfârșitul perioadei de doliu, ceremoniile de purificare nu le eliberează numai pe rudele defunctului de necurăția lor, ci marchează și clipa din care mortul, din putere răufăcătoare și de temut, purtătoare a tuturor caracteristicilor sacrului stâng, devine un spirit tutelar invocat în rugăciuni cu respect și venerație. Paralel, resturile pământești ale cadavrului devin relicve : oroarea se preschimbă în încredere.

Femeia lăuză trebuie să se țină deoparte de grup, pentru a-l feri de contagiunea necurăției sale : în același timp însă, la populația herero de exemplu, i se aduce în fiecare dimineață laptele de la toate vacile din sat, ca atingerea gurii ei să-i confere însușiri prețioase ; la warrunzi, tânăra aflată la primul ei ciclu e dusă prin casă de bunica ei, care o silește să atingă totul, ca și cum din acest contact totul ar ieși sfințit.

La fel, romanii stropeau livada zeiței Anna Perenna cu *virgineus cruor*, iar acest sânge feminin slujea în chip obișnuit la distrugerea viermilor din grădini. Cam peste tot de altfel sângele menstrual sau sângele de la naștere este utilizat ca leac împotriva altor impurități : furuncule, râie, boli de piele, lepră. Îl vedem considerat cu atât mai plin de energie cu cât e mai impur și astfel e preferat cel dintâi sânge al fetelor sau acela al femeilor care nasc prima oară. Și totuși ce putere letală nu i se atribuie acestui flux terifiant ? Nu e grozăvie pe care Pliniu cel Bătrân să nu i-o pună în seamă : „Cu greu s-ar putea găsi ceva mai monstruos în efectele sale decât această scurgere periodică. Ea acrește vinurile noi, sterilizează semințele, omoară altoiurile tinere, usucă plantele din grădini. Fructele cad din pomii sub care se așează o femeie în această stare. Numai înfățișarea ei adumbrește luciul oglinzilor, tocește tăișul fierului, șterge strălucirea fildeșului ; roiurile de albine mor, bronzul însuși și fierul ruginesc și capătă un miros detestabil. Câinii care au gustat din această scurgere turbează, iar veninul mușcăturii lor e fără de leac etc."

Și astăzi încă domnește mai mult sau mai puțin ideea că leacul cel mai scârbos e posibil să fie cel mai eficace. De aceea se caută sistematic pentru compoziția panaceelor ingredientele cele mai respingătoare fizic și cele mai impure din punct de vedere religios. Arabii utilizează contra djinnilor și a deochiului un amestec preparat din gunoaie, sânge menstrual și oase de mort.

Spre a nu uita nimic, ei și-ar putea completa rețeta, adăugându-i și ceva resturi din victima ispășitoare. Aceasta, împovărată la semiți de toate păcatele unui popor, se prezintă ca o chintesență de necurăție. Cu toate astea, altarul e miruit cu sângele ei ; apa lustrală care slujește la purificarea cortului și a mobilierului celui mort, ca și la a celor ce s-au atins de cadavru, trebuie să conțină cenușa junicii jertfite pentru păcat. Preotul care a ars victima în afara așezării, *omul pur* care i-a strâns cenușa trebuie să-și spele trupul și hainele, căci ei sunt impuri până la căderea serii, aidoma tuturor celor care vor fi atins apa de purificare sau se vor fi purificat cu ea. Toată cartea Leviticului ar putea fi comentată din acest punct de vedere : la fiecare verset se constată aceeași conexiune intimă dintre pur și impur.

În Grecia, remarcă Gernet, „ceea ce este sursă de impuritate și cauză de interdict poate fi un obiect obligatoriu de consacrare". În fapt, tinerele din Atena îi ofereau zeiței Artemis cea dintâi rufă pătată de sângele lor menstrual, iar hainele femeilor moarte în timpul nașterii îi erau consacrate tot lui Artemis și preotesei ei, Ifigenia din Brauron.

Nu numai lucrurile, ci și ființele conțin forța ambiguă a sacrului. Spiritele protectoare pictate pe căciula șamanului siberian sunt uneori colorate jumătate în roșu, jumătate în negru, spre a vădi cele două sensuri în care se exercită puterea lor. Pentru laponi, cei care au ucis un urs s-au acoperit de glorie. Totuși, sunt mai întâi considerați impuri și li se atribuie o locuință specială. Ei se dezbracă de hainele purtate când au ucis animalul. Carnea o duc femeilor, dar prefăcându-se că sunt niște străini. Recluziunea lor nu ia sfârșit decât după o horă purificatoare în jurul focului. La fel, în Africa de Sud, omorârea unui animal de temut, leu, leopard sau rinocer, este socotită o acțiune plină de vitejie, însă, înainte ca o gardă de onoare să-l introducă în sat cu mare pompă pe fericitul vânător, el trebuie să-și ispășească fapta glorioasă într-o colibă îndepărtată, cu trupul pictat în alb și hrănit fiind de băieți necircumciși. Chiar și războinicul care a ucis un dușman într-o expediție, cu toate că este onorat, nu e reintegrat în comunitate înainte de a se fi purificat de sângele pe care l-a vărsat, de necurăția pe care a contractat-o omorând și apoi atingând un cadavru.

Invers, impuritatea procură forță mistică sau, ceea ce revine la același lucru, o manifestă, o dovedește la ființa care s-a expus

biruitoare primejdiilor sacrilegiului. Atunci când Oedip, împovărat de mârșăviile majore care sunt paricidul și incestul, pune piciorul pe teritoriul Atenei, el se prezintă ca fiind sacru și se anunță ca izvor de binecuvântare pentru tot ținutul. La triburile ba-ila, nu e nimic mai monstruos și mai de temut ca incestul, însă cel care vrea să izbândească într-o întreprindere dificilă îl comite cu sora sa : „Asta îi dă o mare forță talismanului său." Un thonga se unește sexual cu fiica sa dacă vrea să vâneze un hipopotam. Devine pe dată un „ucigaș", dar are atunci puterea de a săvârși „fapte mari pe fluviu". Într-un trib de prin împrejurimile lacului Nyassa, incestul cu mama sau sora îl face pe cel care îndrăznește să-l comită invulnerabil la gloanțe. Prin violarea celei mai sfinte legi, omul și-a asigurat concursul periculos al forțelor supranaturale, așa cam cum în alte părți, pentru ca cineva să devină vrăjitor, trebuie să semneze un pact cu diavolul. Prin incest, cel care a cutezat să-l comită s-a transformat chiar în vrăjitor, însă pentru un timp limitat, pentru succesul unei întreprinderi definite. El trebuia să braveze în mod ritual primejdiile sacrilegiului ca să devină invulnerabil la riscurile profane.

Ajunge literalmente o conversiune obținută printr-o penitență cum se cuvine, o schimbare de sens facilitată de practicile sau atitudinea necesară, ca puterea sinistră pe care a dovedit-o cel ce a transgresat regulile sacre să se regăsească intactă și inversată când e vorba de a le menține și a le face respectate. Astfel, marele pontif P. Licinius, spune Tit Liviu, îl arestă pe C. Flaccus ca să-l facă preot al lui Jupiter, „*din cauza* tinereții sale turbulente și destrăbălate" ; iar acesta, detestat mai înainte de părinți pentru viciile sale, fu într-atâta transformat de consacrare, încât restaură sfințenia sacerdoțiului, compromisă de predecesorii săi. La fel, dacă în hagiografia creștină cei mai mari păcătoși sunt cei mai mari sfinți, nu e numai spre a-i edifica pe credincioși cu privire la atotputernicia harului divin, ci și ca efect al acestui report, mereu posibil în ordinea binecuvântărilor, al resurselor excepționale manifestate prin enormitatea greșelilor.

Eliminarea necurăției de neispășit

Se întâmplă însă ca o crimă să descurajeze orice reparație. Societatea se pomenește lovită de stupoare și de groază față cu unele prea mari atingeri aduse sacrului. Preoții își pierd orice nădejde că le-ar mai putea converti sau șterge. Necurăția contractată pare de neispășit, adică, restituind cuvântului valoarea-i etimologică, nici un rit de purificare nu-l va mai putea debarasa pe vinovat de elementul energetic cu care s-a încărcat comițând actul interzis. Nu mai există nici un mijloc de a-l „elibera", de a-l face să mai intre vreodată în ordinea profană. De aceea, nu mai rămâne decât ca acest principiu și focar de contagiune periculoasă să fie radical separat de grup. E declarat așadar *sacru (sacer, óeris)*. Grupul nu acceptă bucuros să-l ucidă, căci execuția presupunând un contact, necurăția pe care vrea s-o îndepărteze s-ar putea să treacă asupra lui. Criminalul este atunci expulzat, e condus fără arme și fără provizii la frontiera teritoriului național. Li se lasă străinilor, jivinelor sau elementelor naturii grija de a-l distruge. Dacă vinovatul este un animal, de pildă o capră care și-a mâncat excrementele, un bou care a lovit pământul cu coada, un câine care s-a acuplat cu un porc, și dacă cineva nu vrea să piardă valoarea reprezentată de el, este vândut negustorilor în trecere : cadă asupra lor nenorocirea.

Omul este frecvent lăsat în voia oceanului, într-o barcă fără pânze și fără vâsle. Uneori, pentru mai multă siguranță, i se leagă mâinile, iar ambarcațiunea e sabordată. În vechiul drept norvegian, proscrisul este abandonat pe o ambarcațiune care ia apă din toate părțile. Când Statul își asumă sarcina de a scăpa de cel ciumat, sau deleagă un om, călăul, care devine de îndată subiect de oprobriu și care, toți îndepărtându-se de el, trebuie să trăiască deoparte de comunitate, ca și când ar fi luat asupra sa totalitatea necurățiilor de care-și eliberează aproapele, sau magistrații răspunzători iau cele mai mari precauții ca, în clipa execuției, contagiunea temută să nu se răspândească în grup.

Vestala impură e înmormântată de vie : sângele ei ar contamina cetatea dacă s-ar vărsa. E înfundată atunci, cu tot cu necu-

rația ei, în măruntaiele pământului. Cazul e cu adevărat deosebit de grav. E vorba de o ființă consacrată : sfințenia vinovatului sporește gravitatea greșelii, după cum mărimea păcatelor dă câteodată măsura sfințeniei ce va să vină. Preoteasa este adusă la locul supliciului într-o litieră ermetic închisă : e necesar ca orice comunicare cu cetățenii să fie imposibilă. Nici chiar sunetul glasului celei impure nu trebuie să le ajungă la urechi, căci nu există nimic, când e vorba de un asemenea sacrilegiu, care să nu poată sluji de vehicul necurăției. Apoi, împricinata iese din litieră cu fața voalată și coboară de îndată în cavoul deja pregătit. Acesta este neîntârziat închis și pecetluit. I se lasă condamnatei o cantitate derizorie de hrană. Antigona, dusă la mormânt din porunca lui Creon pe o cărare *pustie*, va primi și ea atâtea merinde cât „să se evite un sacrilegiu și întregul oraș să scape de necurăție".

Toate acestea din pricină că impuritatea-i însăși îl face pe criminal sacru. A devenit primejdios să se atenteze direct la viața lui : consimțind să-i lase câteva alimente, cetatea se degajează de responsabilitate și-i lasă pe zei să facă ce vor (acesta este principiul ordaliei, după cum a văzut foarte bine G. Glotz). Vinovatul a intrat în lumea divină : de-acum zeilor le revine să-l salveze sau să-l dea pierzaniei. Oamenii li-l dau în seamă și-l scot întru aceasta *viu* din comunitatea lor. De altfel, natura se cuvine să fie protejată la fel ca societatea de această virulență a impurității. Nimic mai semnificativ în această privință ca pedepsirea cu un *culeus* rezervată de romani pentru paricid și sacrilegiu. Se urmărește izolarea perfectă a vinovatului, care e încălțat cu saboți, căruia i se acoperă capul cu o blană de lup și care, pentru a fi aruncat în mare, e băgat într-un sac de piele laolaltă cu un șarpe, un cocoș și un câine, asupra cărora necurăția va putea migra fără prejudiciu. Este punerea în aplicare a blestemului antic împotriva celui a cărui transgresiune nu pare cu putință de reparat : „Fie ca nici pământul, nici marea să nu-i primească oasele sale." Trebuie să vedem în blana de lup, în saboți și în burduful cusut tot atâtea precauții menite a împiedica impuritatea celui întinat să contamineze solul, atmosfera și până și apa

mării care, totuși, după cum remarcă Cicero comentând supliciul, e socotită a fi în stare să purifice toate celelalte necurății.

III. COEZIUNE ȘI DISOLUȚIE

Distribuția socială a purității și a impurității

Putem acum schița un fel de geografie socială a purității și a impurității. Există o zonă neutră pe care ele și-o dispută și din care, pentru motive identice și cu atitudini de spirit contrare, se caută a fi izgonite. Acolo, orice energie apare rând pe rând pură și impură, susceptibilă de a fi orientată într-un sens sau în altul, fără să fie posibil să i se atribuie în permanență o calificare univocă. Ea stimulează deopotrivă forțele răului și pe acelea ale binelui, atrage nenorocirea ca și norocul. Astfel vedem unirea sexuală favorizând nașterea recoltelor ca și inflamarea plăgilor, activând (la bantuși) virtutea purificatoare a apei lustrale, ca și virtutea nocivă a bolii. Dar chiar această ambiguitate presupune o distribuție mai stabilă, o polaritate mai sigură a beneficului și a maleficului. Principiile acestea opuse par într-adevăr să se bucure fiecare de un habitat fix. De o parte, lumea maiestuoasă și ordonată a regelui, a preotului și a legii, față de care se păstrează distanța din respect ; de cealaltă, domeniul dubios și infamant al unor paria, al vrăjitorului și al vinovatului, de care ne îndepărtăm cu oroare. Celor care, prin natură, purifică, vindecă și iartă, mijlocitorilor sfințeniei, li se opun cei care, prin esență, întinează, înjosesc și derutează, înaintemergătorii păcatului și ai morții. Veșmintele prințului, splendide, strălucind de aur și de pietre scumpe inalterabile, nu sunt decât contrapartea luminoasă a putreziciunii abjecte și a cărnurilor lichefiate ale descompunerii.

Într-adevăr, suveranul și cadavrul, ca și războinicul și femeia însângerată de indispoziția ei, încarnează în grad suprem forțele ostile ale purității și impurității. Moartea este aceea care emană necurăție, prințul este acela care eliberează de ea. Nici un fel de contact nu este licit între unul și cealaltă. Ființele investite

cu sfințenie, precum șeful de trib polinezian, lucrurile ce par rezervoare fecunde ale aceleiași sfințenii, precum australienele *churingas*, sunt îndepărtate prin cele mai severe interdicte de tot ceea ce trece drept focar de infecție : rămășițe mortuare sau sânge menstrual. Trebuie să reamintim în această privință anumite reguli sacre ce limitează libertatea preotului suprem la romani. Lui îi este interzis nu numai să atingă un cadavru, ci și să se apropie de locul incinerării, să audă sunetul flautelor funebre, să rostească numele vegetalelor ori animalelor care joacă un rol în cultul morților. Încălțările lui nu trebuie să fie făcute din pielea unor animale pierite de moarte naturală. La fel, marele preot la populația xhosa nu trebuie să viziteze cimitirele, nici să traverseze potecile ce duc la câmpul unde putrezesc cadavrele ; intrarea în încăperea în care s-a produs un deces îi este prohibită până când e meșterită în ea o efigie a defunctului, dovedindu-se astfel că el a devenit o forță binefăcătoare și demnă de a fi venerată. În tragedia lui Euripide, Artemis îl părăsește pe Hipolit care trage să moară : nu-i este îngăduit unei zeițe să vadă un cadavru, iar cele din urmă răsuflări ale muribunzilor nu trebuie să murdărească o privire pură. La sărbătoarea Anthesteriilor, la Atena, când sufletele morților ies din lumea inferioară și parcurg străzile orașului, templele sunt înconjurate cu niște corzi, ca spectrele să nu se poată apropia de ele.

Localizarea purității și a impurității

O separare atât de vigilentă a principiilor purității și impurității implică o localizare a lor distinctă în sânul societății. În fapt, centrul pare a fi rezidența clară și reconfortantă a celui dintâi, iar periferia imperiul obscur și neliniștitor al celuilalt. Forțele binecuvântate sălășluiesc în stâlpii totemici viu colorați, mândria pieței din centrul satului unde se înalță deopotrivă altarul și casa bărbaților sau coliba înaltă a șefului de trib. Nimeni nu îndrăznește să se apropie de un loc în care sunt atât de evident concentrate diversele puteri ale sacrului. În Noua Caledo-

nie, marea colibă se numește *moaro* și tot *moaro* este și numele clanului, iar altarul este desemnat prin expresia *ka moaro*, „ceea ce este *moaro*". Mai bine nici că se poate marca identificarea întregii colectivități cu altarul și marea colibă, care sunt vetrele în jurul cărora se orânduiește existența sa. Pentru canac, subliniază M. Leenhardt, e vorba de una și aceeași realitate căreia marea colibă îi este proiecția pe pământ, clanul proiecția în societate, altarul proiecția către invizibil. Forțele care revigorează ființa satului și-i exaltă gloria își găsesc deci sprijin în centrul său, trec prin piața centrală ca să ajungă la el, să-l irige cu o sevă benefică. Modul lor de acțiune este centrifug : ele radiază din acest vid ideal atât de plin de sfințenie unde sălășluiesc zeii, unde se înalță fumul sacrificiilor, de unde vin eventual poruncile unui principe. Treptat, influența lor este înlocuită de aceea a prezențelor răufăcătoare și misterioase din junglă, a căror presiune convergentă stă să invadeze totul. Pătrunzi pe nesimțite în domeniul lor pe măsură ce te îndepărtezi de piața centrală și, înainte de a te pomeni complet expus puterii lor sinistre, va fi trebuit să lași deja în urmă coliba temută în care sunt închise femeile indispuse, lăuzele sau războinicii la întoarcerea din expediții, până ce se vor curăța de sângele pe care l-au vărsat, într-un cuvânt, toate ființele mânjite ce se cuvine a fi ținute departe de centrul luminos și revigorant al vieții colective.

Aceste date spațiale nu sunt defel accidentale. Se întâlnesc pe toate treptele de civilizație. R. Hertz a observat cu dreptate că opoziția dintre dreapta și stânga se articulează cu aceea dintre înăuntru și în afară. Comunitatea se privește ca și cum ar fi închisă într-un fel de incintă imaginară. În interiorul cercului, totul este lumină, legalitate și armonie, spațiu determinat, reglat, distribuit ; în mijloc, chivotul legii sau altarul figurează focarul material și activ al sfințeniei care radiază până la circumferință. Dincolo de ea se întind tenebrele exterioare, lumea vicleșugurilor și a capcanelor, care nu cunoaște nici autoritate și nici lege și dinspre care adie o amenințare constantă de necurăție, de boală și de pierzanie. Când se învârtesc în jurul focului sacru, credincioșii se deplasează întorcându-și umărul drept către acest centru

din care emană bucuriile și prezentând exteriorului sumbru, ostil și anarhic latura stângă a trupului, partea defensivă și inferioară a făpturii lor, brațul care poartă scutul. Această circumambulațiune ține energiile binefăcătoare dinăuntru și, în același timp, formează o barieră contra asalturilor redutabile din afară.

Configurația orașelor moderne lasă încă să se întrevadă, pe un anumit plan, valoarea în parte mitică, în parte obiectivă a acestei dispuneri : în centru, biserica ori catedrala (sediu al divinului), primăria, clădirile oficiale, tribunalul (simboluri și temple ale puterii și autorităților), teatrele, muzeele, monumentul închinat celor morți, statuile oamenilor însemnați (aspecte diverse ale patrimoniului sacru al cetății), beneficiază de locuri largi, de artere vaste, de grădini înflorite ; noaptea, o luminație orbitoare conferă acestor cartiere privilegiate strălucire și securitate. În jurul acestui nucleu dătător de încredere, cald, oficial, marile aglomerări dezvoltă o centură de umbră și mizerie în care străzile sunt înguste, prost luminate și nesigure ; acolo se află hotelurile sordide, locurile rău famate și tot felul de stabilimente clandestine și tot acolo se crede că se adună vagabonzii, prostituatele, toți cei certați cu legea. Dacă cimitirele n-au fost absorbite de creșterea orașului, le întâlnim tot în această zonă și, o dată cu căderea nopții, pentru mulți întâlnirea nu e lipsită de un vag fior. Astfel, opoziția dintre pur și impur, trecută din domeniul religios în domeniul laic, devenită opoziție dintre lege și crimă, dintre viață onorabilă și existență destrăbălată, a păstrat vechea topografie a principiilor mistice : binele în centru, răul la periferie.

Coeziune și disoluție

În general, puterile sfinte se bucură de o localizare netă ; domeniul necurăției apare, dimpotrivă, difuz și nedeterminat. În aceasta unii au putut vedea, îndeosebi în ce privește Australia, una dintre opozițiile fundamentale ale religiei față de magie. În fapt, spiritele răufăcătoare de la care își trag puterile vrăjitorii australieni nu sunt legate de nici un centru totemic special. Ca și

magicienii înșiși, ele există în afara cadrelor sociale. Forța impură de care se folosesc ele, aceea „care suspendă brusc viața sau îi aduce moartea celui în care s-a introdus", după definiția lui Strehlow, nu aparține unui clan anume, nu este o legătură de comuniune pentru nimeni, nu prezidează formarea nici unui corp moral, dublând în felul Bisericii sau al religiei oficiale corpul social al Statului. Dimpotrivă, ea nu ține seama defel de particularismele locale ; îi favorizează și pe aceia care, sclavi ori femei, sunt excluși de la cultele regulate.

S-ar zice că ea este însăși emanația junglei, dușman imens, continuu, înglobând în omogenitatea sa, precum marea ostroavele, feluritele grupuri umane ce-au izbutit să-și cucerească habitatul împotriva ei. De aceea, inițierea vrăjitorului se petrece în junglă, departe de sat ; el se întoarce de acolo cu un spirit protector personal ce-l opune clanului care-și venerează totemul colectiv. Acesta îi lasă pe membrii celorlalte grupuri să consume specia animală de care se simte legat. Organizarea economică a tribului apare chiar întemeiată pe reciprocitatea prestațiilor alimentare. Dar magicianul căruia un animal i s-a revelat drept aliat în cursul unui vis, al unei halucinații, al unui extaz, sau căruia o rudă vrăjitor i l-a lăsat ca spirit protector, îl apără și-l face respectat de ceilalți membri ai comunității. El se prezintă în sânul clanului ca un element străin, dispunând pe deasupra și de o putere misterioasă și redutabilă. Nu mai e privit de ceilalți ca un „frate". În fapt, a devenit o altă ființă. Spiritele care l-au inițiat i-au schimbat organele vitale și i-au introdus în corp bucăți de cristal de stâncă în care sălășluiesc puterile ce-l fac de temut. Lumea fuge de el, iar el duce o viață solitară și hăituită. Se pomenește ca și exclus din comunitate, cel puțin virtual și, în fața coeziunii ei, el încarnează, împreună cu principiile morții, forțele însești ale disoluției.

Cuvintele *coeziune* și *disoluție* permit destul de bine izolarea unității respective din ansamblurile complexe cărora le aparține puritatea și impuritatea. Puterile care definesc cel dintâi termen sunt cele care întăresc, care dau soliditate și forță, vigoare și sănătate, stabilitate și regularitate. În lume, ele prezidează

armonia cosmică ; în societate, veghează asupra prosperității materiale și a bunei funcționări administrative ; în om, îi apără integritatea ființei fizice. Ele sunt tot ceea ce întemeiază, menține sau desăvârșește o normă, o ordine, o sănătate. Se înțelege de ce sunt încarnate de către suveran. Celelalte, invers, sunt răspunzătoare de efervescență, de dezordine, de febricitare. Li se impută orice neregularitate în succesiunea normală a fenomenelor : ele sunt cauza eclipselor, a minunilor, a monștrilor, a nașterii gemenilor, în general a manifestărilor de rău augur care se produc în răspăr cu legile naturale și care necesită o ispășire : pomi ce înfloresc iarna, întuneric ivit în plină amiază, sarcini prelungite peste termen, epidemii.

Li se atribuie în paralel transgresiunile de ordin politic sau religios ; am văzut, într-adevăr, că trădătorul, cel care comite un sacrilegiu, regicidul sunt considerați impuri într-un mod de neispășit. Este din pricină că ei aduc atingere coeziunii sociale, o pun sub semnul întrebării, tind s-o distrugă. Uneori, e suficient să nu te aliniezi părerii celorlalți ca să fii exclus din societate. În China, consilierul care nu se hotărăște să împărtășească părerile colegilor săi compromite soarta întregii provincii, căci deciziile trebuie luate în unanimitate. El are atunci obligația de a-și părăsi slujba și a se expatria : dacă ar ceda în favoarea celorlalți, cel care și-a asumat răspunderea unui protest n-ar face decât „să rămână pentru a urî". Retrăgându-se, el trebuie să restaureze coeziunea pe care prezența lui de atunci înainte ar amenința-o. Exilatul își rupe toate legăturile cu țara și strămoșii. El nu poate lua cu sine vesela cultului său patrimonial. Textul din *Li-Ki* care prescrie conduita opozantului ce emigrează trebuie citit împreună cu comentariile lui Marcel Granet : „De îndată ce a trecut frontiera, el netezește o bucată de pământ și ridică o movilă. Se întoarce cu fața către patria sa și începe să se lamenteze. Își pune pe el o tunică, un pantalon, o bonetă fără podoabe, toate albe și lipsite de borduri colorate [*ținută de doliu*]. Poartă încălțări de piele netăbăcită, osia de la căruță e învelită într-o blană albă de câine, caii din ham n-au coamele tunse. El însuși încetează a-și mai tăia unghiile, barba și părul. Când ia masa, se abține să facă

vreo libație [*e scos din comuniunea cu zeii*]. Se abține să spună că nu e vinovat [*se abține și să spună că e vinovat : numai un șef are destul suflet și destulă autoritate spre a se putea recunoaște formal ca vinovat*]. Femeile (sau cel puțin femeia sa principală) nu mai sunt admise în preajma lui [*viața sa sexuală și relațiile de menaj sunt întrerupte*]. Abia după trei luni de zile își pune din nou hainele sale obișnuite." Când iese din perioada de doliu, vasalul protestatar nu mai are patrie : e un om de niciunde, ce nu-și are locul în nici un grup seniorial. Aceasta este teribila soartă rezervată individului care se poartă ca un individ în comunitatea căreia îi aparține, soarta aceluia a cărui atitudine, al cărui exemplu molipsitor sunt pentru comunitate fermenți de disoluție.

Nici la nivelul familiei problema nu se pune altfel. Infracțiunile care amenință să surpe organizarea familială sunt și ele privite ca sacrilegii : de unde extrema severitate a măsurilor care-i pun în imposibilitatea de a aduce daune pe incestuos și pe paricid, pe care romanii îi declară *sacri*. În fine, pentru a încheia această clasificare a necurățiilor dizolvante, trebuie adăugată și boala, care atacă omul în forțele-i fizice. Sunt atunci de temut scurgerile de sânge ale femeilor când sunt indispuse sau nasc și, mai presus de orice, *descompunerea* cadavrului, imaginea cea mai elocventă a disoluției supreme și inevitabile, a triumfului energiilor de distrugere care sapă la fel de primejdios existența biologică și sănătatea lumii și a societății. Mortul însuși este un *rătăcitor*, un *suflet pierdut*, atâta vreme cât înhumarea și funeraliile nu l-au introdus în societatea celor defuncți pe acela pe care moartea l-a scos din societatea celor vii. El nu devine putere benefică decât o dată agregat într-o nouă coeziune.

Puritatea și impuritatea : „stări totale"

Se pare așadar că noțiunile de pur și impur n-au fost mai întâi bine separate de sentimentele multiple pe care le suscită, în diferitele lor manifestări, forțele complementare și antitetice a

căror *concordia discors* organizează universul. Opoziția lor este târziu restrânsă la considerații de igienă sau de morală. Se poate sesiza o stare în care ea este indisolubil amestecată cu alte antagonisme, ce se conjugă și se întrepătrund mai mult decât se lasă ordonate sau deosebite între ele. Puritatea este atunci totodată sănătate, vigoare, bravură, noroc, longevitate, dexteritate, bogăție, fericire, sfințenie ; impuritatea cumulează boala, slăbiciunea, lașitatea, stângăcia, infirmitatea, ghinionul, mizeria, sărăcia, damnarea. Încă nu e cu putință să zărim vreo aspirație morală. O tară fizică, un eșec sunt blamate la fel ca o voință perversă și trec drept semnul sau consecința ei. Reciproc, îndemânarea sau reușita manifestă favoarea zeilor și par o garanție de virtute.

Civilizațiile antice permit să se urmărească pas cu pas moralizarea progresivă a acestor noțiuni. Ele le-au primit mistice, le-au lăsat moștenire etice și, ca să spunem așa, laicizate.

În Babilon, suntem încă în prezența unor descrieri *totale* ale stărilor de grație sau de păcat. Vinovatul cade pradă puterilor demonice : „Blestemul a ieșit din mare, farmecele au pogorât din ceruri... acolo unde (apasă) mânia zeilor, [demonii] se năpustesc urlând. Pe acela părăsit de zeul său, ei îl nimeresc pe dată și-l îmbracă precum o haină ; se duc direct la el, îl umplu de otravă, îi leagă mâinile, îi înnoadă picioarele ; îi zdrobesc coastele, împrăștie pe el venin.“ Ca și decăderea, restaurarea privește ființa în întregul ei : „Blestemul, farmecele, necazul, suferința, boala, mizeria, păcatul, răul care se află în trupul, în carnea, în mădularele mele, jupuite fie ca această ceapă. Astăzi când arzătorul Girru le mistuie, fie ca farmecele să dispară și să văd în fața ochilor lumina.“

Evoluția noțiunilor de pur și impur

Gândirea greacă deosebește curând aceste noțiuni eterogene pe care reacțiile elementare le determinau să fie topite într-o unitate indiviză. Ea o elaborează pe fiecare în parte printr-o lentă analiză și-i atribuie un loc definit în ierarhia accidentelor sau a

funcțiilor, a datelor sau a intențiilor în care existența și conștiința omului sunt interesate. Diversele concepte se rafinează și se precizează datorită, înainte de toate, moralelor mistice înflorite în cercurile orfice, tabelei pitagoreice a contrariilor, cosmologiei maniheiste. Gândirea clasificatoare, reflecția filozofică discern calitățile : acestea, firește, își corespund dintotdeauna, afinitățile lor profunde rămân percepute, dar ele însele sunt în sfârșit izolate, rânduite fiecare la rubrica ce-i definește natura : opoziția dintre curb și drept aparține acum geometriei, aceea dintre par și impar aritmeticii, aceea dintre curat și murdar igienei, aceea dintre sănătate și boală medicinei ; însă opoziția dintre bine și rău e rezervată eticii, iar religia o păstrează pe aceea dintre har și păcat. Puritatea propriu-zisă este din ce în ce mai mult identificată curățeniei fizice sau morale și esențialmente castității. Aceasta reprezintă principalul ocoliș prin care ideea de necurăție a fost oarecum dematerializată : de la miasma ce se duce cu apă curgătoare, ea a devenit pata de care iertarea divină purifică sufletul.

Totul s-a micșorat, s-a îmbucătățit, a devenit independent. De-acum se poate pierde într-o parte și câștiga în alta. Nimic nu mai angajează omul în întregul lui. Secolul îi oferă compensații aceluia care-și neglijează mântuirea. Fiecare opoziție și-a văzut redusă importanța și mărită autonomia. Domeniul profanului s-a lărgit pe măsură și îmbrățișează acum aproape totalitatea treburilor omenești.

Profan și sacru

Totuși, de-a lungul întregii istorii religioase, noțiunea de sacru și-a păstrat o individualitate bine marcată, care-i conferă o unitate incontestabilă, oricât de diferite apar civilizațiile în care este ea constatată, de la cea mai grosieră la cea mai elaborată, oricât de redusă i se prezintă sfera de influență în existența modernă. Ea continuă să opună „calea, adevărul și viața“ puterilor care corup ființa în toate sensurile cuvântului, care o duc la disperare și o sortesc pierzaniei, dar în același timp ea manifestă,

față de ce menține, conivența esențială a ceea ce exaltă cu ceea ce ruinează. Profanul este lumea îndestulării și a siguranței. Două hăuri o limitează. Două vertijuri atrag omul când îndestularea și siguranța nu-l mai satisfac, când începe să se simtă apăsat de sigura și prudenta supunere față de regulă. El înțelege atunci că regula există doar ca o barieră, că nu ea este sacră, ci ceea ce ea face de neatins, ceva ce va fi cunoscut și posedat numai de acela care o va fi depășit sau înfrânt. Limita o dată trecută, întoarcere posibilă nu mai există. Trebuie mers necontenit pe calea sfințeniei sau pe cea a damnării, brusc împreunate de imprevizibile scurtături. Cel care îndrăznește să urnească forțele subterane este acela pe care soarta-i nu l-a mulțumit, câteodată acela care n-a putu îndupleca cerul. El rămâne calificat ca să-i forțeze intrarea. Pactul cu infernul nu e o consacrare mai mică decât harul divin. Cel care l-a semnat, cel asupra căruia s-a revărsat, sunt deopotrivă și pentru totdeauna despărțiți de soarta comună și ei tulbură cu prestigiul sorții lor visurile celor timizi și ale celor sătui pe care nici un abis nu-i va fi tentat.

3

SACRUL RESPECTULUI : TEORIA INTERDICTELOR

Cei doi poli ai sacrului se opun indistinct domeniului profan. Dinaintea lui, antagonismul lor se atenuează, tinde să dispară. În același mod, de altfel, sfințenia se teme totodată de necurăție și de profan, care reprezintă pentru ea grade diferite de impuritate. Invers, necurăția e tot atât de capabilă să contamineze sfințenia cât și profanul, care pot deopotrivă să sufere de pe urma atingerilor ei. Astfel, cele trei elemente ale universului religios, puritatea, profanul și impuritatea, manifestă o remarcabilă aptitudine de a se coaliza două câte două împotriva celui de-al treilea. Am văzut cum funcționa această dialectică în interiorul sacrului, cum fiecare din cei doi termeni, opunându-se celuilalt, făcea să se rânduiască automat alături de acesta din urmă acel soi de *neant activ* pe care-l constituie profanul. Ambiguitatea fundamentală a sacrului admisă fiind, acum trebuie să vedem cum se opune el în ansamblu lumii profanului, adică se cuvine să cercetăm la ce anume corespunde în societate deosebirea dintre aceste două domenii complementare și antitetice constituite de lumea sacrului și lumea profanului. Ne dăm repede seama că ea ascunde sau îmbrățișează alte împărțiri, alte dihotomii : pe acelea ale grupurilor sau principiilor și ele complementare și antitetice, ale căror opoziție și colaborare (*concordia discors*) permit însăși funcționarea grupului social. Așa pare (de exemplu) cuplul alcătuit de frații în societățile cu putere difuză, de principe și masă în societățile cu putere concentrată. La aceste două tipuri extreme, aproape abstracte (realitatea nu le înfățișează niciodată în stare pură), compoziția celor două „partide", echilibrate în număr și ca prestigiu sau care se echilibrează

printr-o dublă și inversă inegalitate de număr și prestigiu (una compensând-o pe cealaltă), determină concepția cu privire la ordinea lumii. În același timp și pe aceleași căi, ea prezidează distribuția profanului și a sacrului. Ceea ce este liber pentru membrii unei fratrii le este interzis membrilor celeilalte ; ceea ce-i este permis principelui este prohibit pentru masă și reciproc. Interdictele au ca funcție de a feri de orice atingere-sacrilegiu ordinea astfel instituită. Nu pot fi tratate separat. Ele formează un sistem din care nu s-ar putea distrage nici un element și care-și află explicația numai într-o analiză de ansamblu a funcționării societății în care sunt în vigoare[1].

I. ORGANIZAREA LUMII

Bipartiția societății

Între faptele importante puse în lumină de studierea societăților, se poate rândui și preponderența împărțirii pe fratrii în organizarea tribală. Fratriile, într-adevăr, reprezintă mult mai mult decât ceva intermediar între trib și clanuri. Ele reprezintă nu mai puțin decât osatura esențială și constantă a unității sociale. Clanurile sunt în număr variabil : le vedem crescând și descrescând. Dimpotrivă, numărul fratriilor poate fi considerat fix. Un trib cuprinde două și numai două. Rarele cazuri când a fost constatată o diviziune tripartită se lasă în general lesne reduse la regula generală. Astfel, la masaii din estul Africii, un observator relevă trei grupuri principale, însă altul consideră drept primar un clan socotit de cel dintâi o subdiviziune și descrie populația ca fiind repartizată în patru grupuri elementare, asociindu-se două câte două în expediții. Membrii unora poartă în comun numele de *lighioane roșii ca sângele* ; cei ai celorlalte două, numele de *lighioane negre.*

[1] Lucrarea aceasta este și nu putea fi decât schematică. Ea nu are de altfel altă ambiție decât de a sugera că probleme care au făcut să curgă multă cerneală, precum prohibiția incestului, nu pot primi o rezolvare justă decât dacă sunt considerate cazuri particulare dintr-un sistem care îmbrățișează *totalitatea* interdicțiilor religioase într-o societate dată.

Pe de altă parte, limitele clanurilor sunt uneori vagi și indeterminate. Între ele, regulile exogamice s-au slăbit adesea, în timp ce între fratrii ele rămân în vigoare. În fine, clanurile apar frecvent ca segmentare a unei diviziuni bipartite anterioare. Astfel că, în mare, se poate considera prezența fratriilor ca un fenomen constitutiv al societăților totemice în foarte marea generalitate a extinderii lor geografice.

Este necesar să punem în evidență pe cazuri concrete natura și principalele caracteristici ale acestei diviziuni bipartite de care depinde rețeaua de interdicte ce delimitează, pentru fiecare din cele două jumătăți ale societății, un domeniu al profanului și un domeniu al sacrului. În Australia, membrii fratriilor sunt, în cea mai mare parte a timpului, răspândiți în diverse stabilimente locale, dar, în interiorul fiecăruia, opoziția lor subzistă, iar în caz de adunare a tribului, repartizarea pe fratrii își recapătă întreaga importanță. Astfel, se constată de la bun început că sistemul fratriilor prevalează asupra oricărui altuia în organizarea tribului. Durkheim și Mauss au arătat că întreaga natură era împărțită în funcție de diviziunile sociale ale acestuia. Cercetarea lor, făcută în funcție de repartiția în clanuri, care constituie actualmente cel puțin grupurile cele mai net diferențiate ale societăților australiene, este valabilă cu atât mai mult pentru repartiția în fratrii, dacă e adevărat că, așa cum toată lumea pare convinsă, clanurile derivă din acestea prin sciziparitate. În fapt, dacă e greu de dat seamă de felul în care sunt alese totemurile clanurilor și de raporturile lor respective, numele date totemurilor fratriilor par sensibil mai clare. Ființele ce le slujesc de emblemă sunt, într-adevăr, de culori diferite și adesea opuse. Astfel, populația gumditch-mara din statul Victoria e divizată în *Krokitch* sau papagali cacadu albi și *Kaputch* sau cacadu negri. Aceleași denumiri se regăsesc la diverse alte triburi. Uneori, precum la acela de la Mont-Gambier, e vorba de simple clanuri care au ca totemuri papagalul cacadu alb ori negru. Dar ele se află fiecare într-o fratrie, iar acestea poartă nume clar înrudite cu termenii populației gumditch-mara, *Krokitch* și *Kaputch*, încât este ten-

tant să vedem în aceste clanuri ale papagalilor cacadu diviziunile-sorginte ale tribului, adică fratriile înseși.

Astfel, în aceste triburi, totemurile fratriilor nu sunt oarecare. Ele se înfățișează simetrice și opuse. Sunt animale din aceeași specie și de culori contrare. Se prezintă în felul acesta ca fiind identice și antagonice în același timp. Papagalul cacadu alb se opune unui cacadu negru, precum se opun la masai lighioanele roșii ca sângele lighioanelor negre.

Bipartiția universului

Această simetrie, această opoziție sunt conservate în repartiția elementelor lumii în cadre sociale. Din lucrările lui Durkheim și Mauss, reiese că ființele sau lucrurile sunt clasate într-o aceeași diviziune din cauza afinităților pe care le manifestă între ele. De pildă, într-un clan sunt rânduite ierburile cu care se hrănește animalul totemic, animalele întâlnite de obicei prin locurile pe unde hălăduiește el. Broaștele, la arunta, sunt asociate cu arborii rășinoși, fiindcă se găsesc prin scorburile lor. Papagalul este alăturat cangurului, pentru că, se zice, e văzut de obicei zburătăcind în jurul lui. Invers, pare un fapt constant ca obiectele ce se opun și, opunându-se, formează pereche, să se afle repartizate în grupuri care, în societate, se opun și fac pereche. Acesta este de pildă cazul general pentru Lună și Soare : la tribul din Port-Mackay, Soarele este *yungaroo*, iar Luna *wootaroo* ; la acela de la Mont-Gambier, nu numai că cele două astre sunt rânduite fiecare într-o fratrie, ci și, în interiorul acestor fratrii, în clanuri antitetice, anume chiar acelea ale papagalilor cacadu alb și negru.

Câteodată, e drept, opoziția nu este atât de netă. Totemurile fratriilor din multe triburi australiene, în New South Wales mai ales, sunt într-adevăr Vulturul-șoim și Corbul. Dar ele rămân măcar animale asemănătoare, două păsări pe care miturile le înfățișează veșnic în război una cu cealaltă. Paralel, în jocurile tribale, fiecare fratrie se află în ansamblu opusă celeilalte. Dacă

trecem de la cazurile mai puțin distincte la cazurile mai clare, începem să percepem mai bine caracterul sistematic al antagonismului dintre fratrii. Acestea împart triburile arunta în oameni ai *Pământului* și oameni ai *Apei*. Aceleași denumiri sunt folosite pe o insulă din strâmtoarea Torres, la Babuiag, unde, în plus, totemurile unei fratrii sunt animale acvatice, ale celeilalte – animale terestre sau amfibii. În cazurile din urmă, fratriile se opun ca două elemente contrare, iar opoziția se întinde la ansamblul manifestărilor din viața colectivă : una stă în est, cealaltă în vest, una își așează corturile în contra vântului, cealaltă în direcția vântului etc.

Aspectul acesta apare și mai bine marcat în cealaltă mare arie a totemismului : America de Nord. Populația zuñi prezintă actualmente o organizare spațio-socială relativ complexă. Clanurile care au fost observate nu par mai puțin derivate din două fratrii primitive. În orice caz, așa sugerează miturile : la începutul lumii, un magician le-a dăruit oamenilor două perechi de ouă de culori opuse, una albastru închis ca *cerul*, cealaltă roșu închis ca *pământul*. Într-una, precizează el, se afla *iarna*, în cealaltă *vara*. Îi pofti pe oameni să aleagă. Cei dintâi au luat ouăle albastre. Păsările ieșite din ele avură pene negre : erau *corbii*, care se îndreptară către *miazănoapte* (nordul fiind anotimpul iernii). Ceilalți au luat ouăle roșii : din ele au ieșit *papagalii*. Lor le reveniră de la împărțeală semințele, căldura și pacea (atribute ale *sudului* și verii, așa cum distrugerea și războiul sunt atributele *iernii*). Astfel, conchide informatorul, zuñii au fost împărțiți în oameni ai iernii și oameni ai verii, unii devenind corbi, alții papagali.

Acest sistem, din care au rămas vestigii la cea mai mare parte a indienilor pueblo, opune deci simultan păsări, diferite în limitele unei anumite identități, culori, anotimpuri și principiile războiului și păcii, adică ale stărilor determinate ale societății. Această din urmă distincție întemeiază antagonismul fratriilor la diverse triburi sioux (osagii din Missouri, krik din Alabama etc.) : una e menită treburilor de război, cealaltă muncilor de pace. În tabere, una se instalează la dreapta, cealaltă la stânga

intrării. Repartiții asemănătoare nu sunt rare. Fratriile se așează de o parte și de alta a liniei mediane a taberei. Uneori, precum la paukas, clanurile pe care ele le înglobează corespund unor principii sau elemente opuse ce se înfruntă : de exemplu, clanul apei se situează față în față cu acela al focului, cel al vântului față în față cu acela al pământului. Alteori, precum la indienii omaha, aceste principii sau elemente sunt reprezentate de către un clan în fiecare fratrie : clanurile de aceeași emblemă locuiesc atunci față în față, pe fiecare latură a marii alei a campamentului, fiecare în cadrul fratriei sale respective, de exemplu cele două clanuri ale tunetului stând unul în fața altuia la intrarea taberei.

Funcția constantă a acestor fratrii nord-americane constă în a furniza cadrul întrecerilor rituale, al jocurilor periodice cu caracter atletic. Acesta este cazul îndeosebi pentru irochezi, ale căror fratrii se măsoară în jocul cu crosa, pentru winnebagos din Wisconsin, care practică jocurile cu mingea. Ceremoniile care adună întregul trib sunt ocaziile privilegiate pentru opoziția fratriilor. Acestea sunt conduse fiecare de către un purtător de cuvânt și execută fiecare dansurile proprii esenței sale, în timp ce cealaltă asistă la spectacol.

Într-adevăr, însuși felul în care sunt desemnate indică faptul că ele își împart universul, iar acest partaj se întinde la fel de bine la instituții, ca și la natură. Astfel, la hupas, în nordul Californiei, una din fratrii posedă în exclusivitate arta de a se îngriji de țipar, cealaltă de somon ; fratriile exogame winnebago divizate una în patru, cealaltă în opt clanuri, exogame prin derivație, sunt simbolic legate de Cer și de Pământ. Membrii lor sunt Cei de Sus și Cei de Jos și ei se înfruntă în majoritatea manifestărilor din viața socială. Fiecare clan îndeplinește riturile ce-i aparțin în propriu și-și asumă anumite funcții politice : oamenii Ursului se ocupă de poliție, șeful de trib e ales dintre Păsările-Tunet, crainicul public e luat de la Bizoni. Populația miwok este și ea împărțită în două fratrii exogame patrilineare, cea a Apei sau a Broscoiului râios și cea a Pământului sau a Gaiței albastre. Or, toate fenomenele naturale se raportează la apă și la pământ și, în consecință, la una din fratrii, în funcție de afinitățile descoperite puțin cam arbitrar și la care corespondențele simbolice joacă cel mai mare rol[1].

Virtuțile complementare

O concluzie importantă decurge din această anchetă rapidă : fratriile formează un sistem. Ele posedă în propriu și reprezintă niște *virtuți* complementare care colaborează și se opun. Fiecare își asumă niște funcții bine definite, ține de un principiu precis, se află asociată în permanență în spațiu cu o direcție, în durata anului cu un anotimp, în natură cu unul din elementele ce par s-o constituie. Aceste direcții, aceste anotimpuri, aceste elemente sunt întotdeauna antagonice. Personalitatea fiecărei fratrii e semnificată de totemul ei. El se referă la una din datele cosmice fundamentale, fie în chip direct, cum este în general cazul în America de Nord, fie prin intermediul unui animal ce-i furnizează o emblemă comodă, cum se întâmplă cel mai adesea în Australia.

Tribul, precum ansamblul universului, se naște dintr-o *cădere la învoială* a celor două fratrii. Se-nțelege de ce el nu posedă *niciodată* totem : el nu apare ca o unitate substanțială, ci drept rezultat al rivalității fecunde dintre doi poli energetici. Miturile care povestesc originea tribului nu pun accentul pe unitatea, ci pe dualitatea lui. Ne amintim povestirea zuñi care face ca totul să se tragă din *două* perechi de ouă de culori diferite. Legendele australiene îi corespund cu exactitate. Ele fac crearea lumii să urce până la niște ființe mitice numite *Nuralı*, care aveau forma unele de corbi, altele de vulturi-șoimi : aceștia sunt, ne amintim, totemuri de fratrii. Sunt reprezentați ca fiind tot timpul în război unii cu alții. La fel, marii zei tribali, Bungil, Daramulun, Baiame, se prezintă ca foste totemuri de fratrii, promovate la demnitatea de divinități superioare. E lesne să-i regă-

[1] Cf. E.W. Gifford, *Miwok Moieties*, University of California Publications, XII (1916), pp. 139-194 ; *id., Clans and Moieties in Southern California, ibid.*, XIV (1918), pp. 155-219. Acest caz particular permite să se înțeleagă cum numai blazonul animal poate să subziste, principiul cosmic de care este el legat pierzându-și orice semnificație socială.

sim în ele fie pe vulturul-șoim, fie pe corb și se crede că sunt între ele sau cu aceștia din urmă în stare de rivalitate constitutivă.

În vizibil ca și în invizibil, în mitic ca și în real, tribul nu apare așadar ca o unitate omogenă, ci ca o totalitate care nu există și nu funcționează decât prin confruntarea constantă și fertilă a două mulțimi simetrice de lucruri și de ființe, a căror însumare îmbrățișează natura și societatea fără a exclude ceva din ele și care determină astfel structura relativă totodată la *ordo rerum* și la *ordo hominum.*

N-am putea pretinde că această organizare ar fi universal valabilă. Cel mult am putea-o reconstitui pornind de la societățile totemice. Răspândirea ei este deja sever restrânsă : aproape toată Africa, cea mai mare parte din Asia i se sustrag. Pe deasupra, societățile totemice, așa cum se prezintă ele actualmente, vădesc foarte frecvent o arhitectură mai complexă. Ele par constituite nu de două, ci de mai multe principii. Desigur, în cele mai multe cazuri se poate urca până la o dihotomie primitivă, dar nu avem nici o obligație să o presupunem sistematic. E de-ajuns să o fi constatat în bună formă ca principiul să merite examinat. E cu atât mai bine dacă el se aplică imediat la un număr considerabil de societăți. Pentru celelalte, dacă ele nu diferă de cele dintâi decât prin cantitatea de diviziuni funcționale primare, o simplă ajustare, o *generalizare* a teoriei rezolvă ușor dificultatea, căci mecanismul de funcționare rămâne identic. În fine, dacă acesta s-ar dovedi radical incompatibil cu ea pentru o categorie dată de societăți, va trebui să se recurgă în ce le privește la o construcție nu mai puțin originală decât structura lor.

Cel puțin se poate pretinde că frecvența nomenclaturii de tip *dakota* în terminologia rudeniei clasificatorii asigură o arie de extindere incomparabilă pentru bipartiția exogamă primitivă. Într-adevăr, Lowie a arătat extrem de limpede că prima se putea explica numai ca urmă a celei de-a doua. Ne mai putem întreba dacă alternanța la putere a unor suverani ce încarnează virtuți opuse nu trebuie cumva raportată la un principiu identic. Oricum ar fi, în Cambodgea, de pildă, regalitatea este asigurată succesiv de un rege al Focului și de un rege al Apei. În China, după

Granet, se poate presupune o epocă în care șefii unor grupuri antagonice alternau la putere o dată cu anotimpurile. În orice caz, tradițiile arată o guvernare exercitată de un cuplu de principi : Suveranul reprezentând virtutea Cerului și Ministrul încarnând virtutea Pământului. Cel de-al doilea îi este subordonat celui dintâi, dar el poate, de la o anumită vârstă încolo și după ce va fi dobândit virtutea Cerului trecând victorios prin probele rituale, să-l silească să-i cedeze locul.

Substratul sexual, sezonier, social al Virtuților

Durkheim și Mauss remarcaseră demult că noțiunile de Cer și Pământ reprezintă un fel de rubrici de clasificare, analoge acelora studiate de ei în societățile totemice. Cerul și Pământul corespund într-adevăr cu firea masculilor și femelelor, cu lumina și întunericul, cu sudul și nordul, cu roșul și negrul, cu principele și mulțimea etc. Ei regăseau mai ales legătura așteptată cu spațiul, timpul și animalele mitice. Aceasta din pricină că virtuțile Cerului și ale Pământului figurează aspecte ale principiilor Yin și Yang, care prezidează în China ansamblul vieții sociale, ca și reprezentarea lumii. Nu există nici o opoziție care să nu decurgă din opoziția lor. Firește, nu putem considera foarte veche această capodoperă de gândire scolastică pe care o reprezintă repartiția tuturor datelor filozofice sau vitale ale unei civilizații. Trebuie să vedem în ea mai curând rezultatul unei lungi elaborări.

Cu toate astea, realitățile sociale așezate de Granet la originea acestei concepții ne îngăduie să apropiem cu o deosebită precizie principiile Yin și Yang de acelea pe care le constatăm încarnate de către fratrii și ale căror rivalitate și colaborare asigură viața tribului. După el, bipartiția domina existența țăranilor din vechea Chină. El a reconstituit o epocă în care aceasta, în totalitate, apare inextricabil drept *calc* și *model* ale opoziției dintre Yin și Yang. Opoziția aceasta coincide cu variațiunile sezoniere. Yin manifestă virtutea iernii, Yang virtutea verii. Cele

două „rubrici de bază" s-ar fi născut din sărbătorile echinocțiale în cursul cărora se înfruntau de fiecare parte a unui râu bărbații, plugari muncind în soare în anotimpul cald, și femeile, țesătoare muncind înăuntrul locuințelor în anotimpul rece. Cele două sexe își inaugurau atunci în mod ritual, fiecare la rândul lui, perioada de activitate și de preeminență mistică, sau de somn și subordonare. Firește că Yang este masculin, iar Yin feminin. Însă numeroase indicații ale lui Granet însuși dovedesc că acest incontestabil antagonism sexual nu este unica opoziție care face să se înfrunte cele două principii. Nu este poate nici măcar opoziția principală la origine.

La vremea sărbătorilor de iarnă, într-adevăr, plugarii strânși laolaltă în casa bărbaților ajută prin dansuri reîntoarcerea anotimpului cald. Aceste ceremonii comportă „opoziția față în față a oficianților" și „alternanța gesturilor". Actorii se măsoară în două trupe rivale, din care una încarnează Soarele, căldura, vara, *Yang* ; cealaltă, Luna, frigul, iarna, *Yin. Or, femeile erau excluse de la aceste sărbători.* Astfel, cele două principii și anotimpurile pe care le reprezintă sunt personificate deopotrivă de *bărbați.* În cazul acesta cel puțin, antagonismul sexual trece în planul doi. Trebuie să încercăm să-l determinăm pe acela care funcționează în locul lui. Granet sugerează că cele două grupuri de oficianți erau respectiv alcătuite dintr-o partidă a gazdelor și o partidă a invitaților. N-avem cum să nu ne gândim atunci la întrecerile rituale, la jocurile atletice din societățile cu fratrii. Dansurile antitetice din timpul sărbătorilor sezoniere chinezești par corespondentul lor exact. Ele îndeplinesc aceeași funcție și se reazemă pe aceleași instituții. Unele opun poate bărbații și femeile, însă altele aduc de față acele clanuri rivale și solidare legate printr-o tradiție neîntreruptă de intercăsătorii colective, cărora Granet le descrie în altă parte mecanismul și care funcționează exact ca fratriile din societățile bipartite.

Pentru o sărbătoare anumită, se știe că una din trupele de dansatori era alcătuită din tineri, iar cealaltă din maturi. Astfel, de astă dată, opoziția dintre Yin și Yang nu mai coincide cu aceea dintre sexe, ci se identifică unui antagonism de vârstă. Nu

trebuie niciodată pierdut din vedere că aici e vorba numai de niște *rubrici*, care adăpostesc rând pe rând multiplele contraste ce se întâlnesc în natură și în societate, îndeosebi pe acela dintre sexe și pe acela dintre grupurile sociale. Când jocul celor două fratrii încetează de a-l mai face perceptibil pe acesta din urmă, celălalt rămâne singurul aparent. Lucrarea lui Granet arată într-un fel admirabil cum s-a efectuat această evoluție. Aspectul sexual al principiilor Yin și Yang capătă astfel un loc preponderent și aproape exclusiv, încât până la urmă numai el emerge din textele târzii care permit să se reconstituie vechea civilizație chineză.

În rest, societățile totemice cunosc la ocazii o opoziție mistică și socială a sexelor. Acesta este în special cazul la kurnai, la care, independent de clanuri, bărbații se consideră înrudiți cu emuul-regișor, iar femeile cu silvia-superbă. Aceste păsări au toate caracteristicile ființelor totemice : este cu deosebire interzis să fie ucise și mâncate. Fiecare sex îl obligă pe celălalt să respecte pasărea ce-i slujește de emblemă și orice violare a interdictului provoacă încăierări între cele două sexe. Aceste lupte, uneori sângeroase, alteori reduse la simple jocuri, sunt preludiul ritual al căsătoriilor. Totul se petrece așadar exact ca la sărbătorile echinocțiale chinezești, în cursul cărora se leagă de asemenea logodne. Emuul-regișor și silvia-superbă sunt replicile funcționale ale principiilor Yin și Yang.

Pare de altminteri imposibil, dacă ne gândim bine, ca dihotomia socială a fratriilor să coincidă cu dihotomia fiziologică a sexelor, încât să opună o fratrie exclusiv masculină unei fratrii exclusiv feminine. O astfel de repartiție, negând într-un fel prea absolut fraternitatea de sânge, ar rupe orice legătură între frate și soră, ar împiedica să se constituie orice tip de descendență și de familie. De aceea, cele două principii constitutive ale universului și societății se încarnează pe de o parte în sexe (concurând, cum ar fi, la asigurarea fecundității biologice), iar pe de altă parte în fratrii (ca factori de armonie socială). Faptul că de aici rezultă niște încălecări paradoxale pentru simpla evidență a faptelor n-are cum să-i jeneze tocmai pe aceia care percep în lume

doar forțe mistice. Anumiți bărbați vor putea așadar, la sărbătorile fratriilor, să reprezinte principiul pe care, în întrecerile sexuale, îl simbolizează femeile.

Într-un climat excesiv, care face din variațiunile anotimpurilor preocuparea esențială a oamenilor, antagonismul social fundamental nu este determinat de sex, ci de anotimpurile înseși, mai ales dacă, precum în apropierea cercului arctic, viața colectivă în ansamblul ei este modificată de condițiile climaterice. Marcel Mauss a pus suficient în lumină amplitudinea acestei transformări ca s-o putem menționa fără a mai insista. Vom reține doar cazul eschimoșilor din Țara lui Baffin și din golful Frobisher.

Acolo, ca peste tot la aceste populații, riturile de naștere diferă la copiii născuți vara și la cei născuți iarna. Dar, în plus, întreaga existență rămâne influențată de anotimpul în care s-a petrecut nașterea. Personalitatea intimă este și ea profund afectată din această cauză, mai mult decât de apartenența la un sex sau, în societățile totemice, la o fratrie. Cei născuți iarna sunt potârnichi albe, cei care au văzut lumina zilei vara sunt eideri. Ei se înfruntă în întrecerile rituale, unii trăgând un odgon către malul mării, ceilalți în sens opus. Și, în funcție de grupul care învinge, se deduce preeminența în cursul anului a principiului unui anotimp sau al altuia.

Opoziția aceasta dintre vară și iarnă face parte dintr-un sistem de corespondențe nu mai puțin complex decât acela prezidat de deosebirea dintre principiile fratriilor sau dintre Yin și Yang. Astfel, copilul născut *vara* mănâncă la prima sa masă o supă făcută dintr-un animal *terestru* fiert în *apă dulce* ; copilul născut *iarna* – o supă dintr-un animal *acvatic* fiert în *apă de mare*. Clasificarea cuprinde, ca în Australia, ansamblul naturii. Este interzis orice contact între obiectele aparținând anotimpurilor opuse. Hainele de vară sunt îngropate în timpul iernii și invers. Alternanța anotimpurilor determină alternanța hranei. Carnea de somon (pescuit vara) nu trebuie să vină în contact niciodată cu carnea unui animal marin (pescuit iarna).

Recădem astfel într-un sistem de interdicte privind *amestecurile*, pentru a căror amănunțire trebuie să trimitem la lucrarea lui M. Mauss, și care amintesc îndeaproape tabuurile referitoare la hrană, vânătoare etc. din societățile totemice, cu singura diferență, pare-se, că interdicțiile sunt aici în vigoare tot anul pentru fiecare jumătate a societății, iar dincolo timp de jumătate de an pentru întreaga societate. Într-un caz, repartiția a ceea ce este liber și a ceea ce este oprit, a profanului și a sacrului, se mulează pe diviziunea socială a fratriilor și se sprijină pe un principiu de reciprocitate ; în celălalt, ea urmează succesiunea anotimpurilor și se sprijină pe un principiu de rulare.

Oricum, în viața colectivă și în reprezentarea lumii se constată o concepție bipartită. Și una și alta sunt subordonate solidarității dintre două principii rivale care și-i împart și-i opun pe membrii tribului. În prim-plan trece când antagonismul anotimpurilor, când acela al sexelor, când al fratriilor. Apar și tipuri intermediare : clasele sexuale la kurnai, clasele sezoniere la eschimoșii din Țara lui Baffin. Aceste diverse opoziții nu sunt independente : ele tind să se suprapună și nu pot decât să intre în contradicție, prin faptul că bărbații nu se nasc exclusiv vara sau femeile iarna, iar copiii de la aceeași mamă nu sunt toți masculi sau toți femele. Trebuie așadar ca unul din principiile de clasificare să-i cedeze pasul celuilalt. Tocmai întâietatea obținută de cutare principiu sub influențe mai mult sau mai puțin dificil de determinat îi conferă civilizației fizionomia ei originală care, de pildă, dă seama de diferențele de funcționare dintre societățile de tip chinezesc, australian sau eschimos.

Trebuie reținut din această analiză că ordinea lucrurilor și a oamenilor este frecvent caracterizată de jocul compromisului dintre două principii de natură, în același timp și în proporție variabilă, socială, sexuală și cosmică. Se impune deci să ne reprezentăm emblemele totemice ale fratriilor și, prin derivație, ale clanurilor, ca pe niște *signaturae* manifestând virtuți mistice ale căror rivalitate și colaborare conservă lumea și întrețin societatea : din acest moment, funcționarea fratriilor își capătă sensul

deplin, la fel ca și diversele interdicte totemice și îndeosebi acela ce poartă numele atât de supărător de prohibiție a incestului.

Principiul respectului

Acest mecanism este guvernat de principiul respectului definit de Swanton. Fiecare jumătate a societății corespunde uneia din cele două serii complementare a căror îmbinare permite și menține existența universului organizat. Ea trebuie să vegheze la păstrarea și la integritatea seriei pe care o reprezintă și să o țină mereu la dispoziția fracțiunii sociale în care este încarnată cealaltă care, din acest motiv, are nevoie ca să subziste de concursul celei dintâi. Ființele sau lucrurile care intră în aceeași clasă mistică sunt socotite a poseda în comun un fel de identitate substanțială. Membrii clanului au între ei, cu totemul lor, cu tot ce e rânduit sub rubrica lui, o fraternitate care, în măsura în care nu coincide cu ei, apasă asupra celorlalte legături.

Unitatea grupului nu este teritorială : ea rezultă din participarea fiecăruia la o categorie ideală care face corp cu ființa-i intimă, în același fel și mai profund decât sexul său, de exemplu, sau culoarea părului ori a ochilor săi. Orice obiect, orice om este îmbibat de această însușire inalienabilă. Nu se poate concepe să fie lipsit de ea. Indigenii de pe insulele Trobriand, relatează Malinowski, îl întreabă în mod cu totul natural pe europeanul care debarcă la ei cărei clase îi aparține el din cele patru în care ei împart lumea și pe ei înșiși. Această însușire ce afectează în esența ei personalitatea fiecăruia este înscrisă în carnea sa prin tatuaj și manifestată față de ceilalți prin numele clanului. Durkheim a remarcat cu justețe că, în societățile australiene, tatuajul constituia, în absența vreunui teritoriu purtător de titlu, a vreunei autorități permanente, a transmiterii patrilineare a rudeniei (cel mai adesea), singura marcă vizibilă a unității clanului, singurul semn efectiv al identității profunde a membrilor săi.

În lipsa lui, numele semnifică tot atât cât și el. Este parte integrantă a personalității. A purta același nume antrenează pen-

tru cei care-l poartă o solidaritate funciară și un soi de continuitate a ființei. În vechea Chină, unde este legat de numele teritoriului de origine a clanului (trebuie să existe o consonanță între ele), numele de familie determină destinul unui individ, îl înscrie în cadrele sociale, îi trasează obligațiile și-i conferă privilegiile : „Nume personal", scrie M. Granet, „suflet exterior sau gaj de viață, martor al paternității, prestație nupțială, principiu al maternității, titlu de putere, patron ancestral și *emblemă* sunt echivalente indistincte." Parcă am citi chiar descrierea caracteristicilor fundamentale ale organizării totemice.

Aceasta apare, într-adevăr, ca un sistem de drepturi și datorii în care fiecare interdicție corespunde unei obligații complementare și se explică prin ea. Uciderea și consumarea animalului totemic le sunt interzise membrilor clanului, dar membrii altor clanuri îl ucid și-l mănâncă, în vreme ce primii le ucid și le mănâncă pe ale lor. Căsătoria cu femeile din același clan este sever prohibită, fiindcă ele sunt rezervate bărbaților din clanul ale cărui femei trebuie luate în căsătorie. Și așa se petrec lucrurile în toate. Acesta este *principiul respectului* formulat de Swanton cu referire la populațiile tlinkit și haida. Fiecare fratrie acționează în contul celeilalte, indiferent că e pe teren ritual, alimentar, economic, juridic, matrimonial sau funerar.

Tot ce aparține unei fratrii este *sacru și oprit* pentru membrii ei, *profan și liber* pentru membrii celeilalte, remarca deja R. Hertz. Sacrul se află deci cât se poate de strâns legat de ordinea lumii : este expresia ei imediată și consecința-i directă. Deosebirea dintre sacru și profan o reproduce, o decalchează pe aceea dintre grupurile sociale. Cu condiția reciprocității, fiecare îi furnizează celuilalt hrana necesară subzistenței, femeile necesare reproducerii, victimele omenești necesare sacrificiilor, serviciile ceremoniale sau funerare necesare bunei sale funcționări și pe care nu și le-ar putea asigura el însuși fără întinare sau fără primejdie.

Astfel, la ceremonialul de înmormântare al indienilor irochezi sau cahuilla din California meridională, rolurile active sunt distribuite în fratria căreia nu-i aparținea defunctul. În vechea

Chină, cei care țineau de același animal, adică erau născuți în același an sau în cursul anilor omologi cu dodecadele ce epuizează seria de animale eponime, nu puteau asista unii la înmormântările altora ; trebuiau solicitate serviciile celor născuți sub influența altor animale.

Această interdependență a fratriilor în ceremoniile tribale, când fiecare, pe rând și în profitul celeilalte, joacă rolul activ și-și asumă răspunderea, a fost deseori pusă în evidență. Ea intră în organizarea pe care M. Mauss a denumit-o *sistem de prestații totale*, ilustrându-i funcționarea cu exemplul așa-numitului *potlatch* și considerând-o normală în societățile cu clanuri : „Căci", spune el, „exogamia este un schimb al tuturor femeilor din clanurile legate prin rudenie de sânge : drepturile și lucrurile și riturile religioase și totul în general se schimbă între clanuri și diferitele generații ale clanurilor, așa cum este evident, de pildă, la populația warramunga din Australia centrală, la care totul se face de la fratrie actoare la fratrie spectatoare." Într-adevăr, atunci când cei din fratria uluuru își celebrează sărbătoarea lor, cei din fratria kingilli le împodobesc, le pregătesc locul și instrumentele, le ridică tumulusul sacru în jurul căruia se derulează ceremonia, joacă rolul de spectatori. Uluuru le fac aceleași servicii când, la rândul lor, își îndeplinesc și ei riturile.

Prestații alimentare

Împărțirea hranei răspândite în stare virtuală în natură apare ca unul din aspectele importante ale sistemului de prestații totale. Totul se petrece ca și cum ansamblul merindelor aflate la dispoziția tribului ar fi repartizat între fratrii și clase matrimoniale. Spencer și Gillen, între alții, au remarcat demult că sistemul totemic la arunta se prezenta ca o vastă organizație economică. Fiecare clan celebrează, ca să le asigure celorlalte o rezervă de alimente, ceremonia numită *intichiuma*, care are echivalențe aproape pe întreg teritoriul australian. Oricât de cunoscută ar fi această sărbătoare, trebuie să-i retrasăm aici schema.

E vorba, pentru clan, de a regenera specia animală sau vegetală de care existența-i este legată mistic și care apare ca sacră fiecăruia dintre membrii săi. Această regenerare o dată obținută prin riturile potrivite, vine o perioadă în timpul căreia consumul speciei totemice este strict interzis pentru membrii clanului interesat și restrâns pentru ceilalți. Se pornește atunci la vânarea animalului sau la culesul plantei. Produsul căutării e pus la un loc. Apoi, șeful grupului totemic gustă, și după el gustă și toți cei de față din clanul lui, din hrana înainte interzisă. Restul le este pe urmă încredințat, cu condiția ca și ei să procedeze la fel, celor din alte clanuri care, din acel moment, pot dispune de el după voie. În triburile din nord, faptele sunt și mai semnificative : oameni din diferite clanuri vin să-i aducă și să-i ofere reprezentantului ei calificat specia totemică a cărei *intichiuma* tocmai fusese celebrată. Acesta refuză s-o guste în acești termeni : „Am făcut-o pentru voi, puteți să mâncați din ea slobod."

Ne aflăm deci, fără șovăială, în prezența unor prestații alimentare mutuale. Adesea, membrii clanului nu se abțin numai de la a consuma animalul-totem, ci și toate alimentele orânduite împreună cu ei înșiși în rubrica a cărei emblemă este el. Este în special cazul tribului de la Mont-Gambier unde, de exemplu, oamenii Șarpelui-fără-venin se feresc să mănânce întâi de toate acest animal, dar și focă, țipar și orice vânat sau plantă pe care le socotesc a fi de aceeași natură ca el.

Fiecare fratrie este așadar interesată s-o vadă pe cealaltă executând corect ceremoniile și respectând cu strictețe interdictele care contribuie la reproducerea și înmulțirea hranei obișnuite. De aceea, la triburile kaitish din Australia centrală sarcina de a-i pedepsi pe cei care transgresează tabuurile alimentare le este rezervată celor din cealaltă fratrie : ei sunt aceia, într-adevăr, care suportă consecințele violării. Sistemul de fratrii, cu prohibiția de a consuma specia totemică și obligația corolară de a uza de aceea a grupului complementar, întemeiază ordinea economică.

În China, se constată același principiu funcționând într-un mod analog între comunitățile aliate și rivale a căror alcătuire determină și perpetuează echilibrul social. Semințele și țesăturile,

după Granet, nu erau la început obiect de comerț sau de tribut, ci „slujeau la prestații antitetice", „erau date și luate cu împrumut". „Grupul familial sau sexual", scrie el, „care, punând semințele să rodească și lucrând țesături, le încorpora o dată cu munca și ceva din sufletul lui, le consuma sau le purta după ce le dăduse spre a fi desacralizate de un grup aliat." Așa fac membrii clanului sau ai fratriei care vin să-l roage pe șeful fracțiunii adverse să le elibereze hrana gustând el cel dintâi din ea.

Prestații sexuale

Același principiu de reciprocitate reglează și căsătoriile. Necesitatea exogamiei nu este simplul aspect pozitiv al prohibiției incestului. Nu e vorba doar de a contracta căsătorii în afara unui grup, ci într-altul, dinainte determinat. Cutare unire e mai puțin interzisă decât cutare alta prescrisă. Tot Marcel Granet definește cel mai exact fenomenul, constatând că soții sunt *atât de apropiați pe cât se poate fără să ajungă la identitate substanțială.* Aceasta este determinată aici de nume, în altă parte de apartenența la fratrie, la principiul cosmic încarnat de ea și căruia ea îi asigură perpetuitatea continuându-se. Căsătoria este o treabă colectivă : la fiecare generație, două grupuri își schimbă între ele băieții, dacă ea este matrilocală, sau fetele, în cazul contrar. Pentru a relua expresiile fericite ale lui Granet, soții anexați reprezintă un lot de ostatici care atestă o solidaritate seculară, delegația grupului rival, chezășia mereu reînnoită a unei vechi alianțe.

Unirea este prohibită între verii paraleli, aceia semnificativ numiți *frați sacri* în alte societăți, și obligatorie între verii încrucișați. De aici rezultă că un același cuvânt desemnează, pe de o parte, mătușa paternă și soacra ; pe de altă parte, unchiul matern și socrul. Într-adevăr, regula este, de demult, ca atunci când unitatea substanțială se transmite prin femei, tânărul să ia în căsătorie pe fiica fratelui mamei sale și a surorii tatălui său, care sunt deja uniți în virtutea aceleiași reguli și fiindcă un bărbat nu poate lua în căsătorie o femeie decât dacă pune alta la dispoziție, în compensație, familiei aceleia cu care se căsătorește și mai ales, așa cum e natural, fratelui acesteia. Unirea conjugală trece drept fecundă doar dacă are loc „între membrii unor familii care întrețin din trecutul cel mai îndepărtat relații susținute de intercăsătorii".

Practica exogamiei de la fratrie la fratrie este prin aceasta definită : și între ele, căsătoriile sunt globale și tradiționale. Fiecare soție primită implică obligația de a furniza una, copilul pe care ea îl aduce pe lume suscită bucurie în grupul său de origine, căci el asigură astfel continuitatea fluxului său vital : femeia nu e niciodată decât împrumutată celuilalt grup. Tânărul nepot face cuplu cu unchiul lui matern care locuiește departe, de unde îi vine viața, și al cărui sânge întinerit și revigorat este. Trebuie să citim descrierea făcută de M. Leenhardt acestor relații la canacii din Noua Caledonie ca să-i sesizăm, o dată cu complexitatea, adevarata semnificație.

Este în orice caz necesar să subliniem caracterul lor de prestații obligatorii, ținute la zi prin schimbul acelui soi de monedă mistică numită „coșurile sacre". Acestea reprezintă pentru clanul matern gajul fiecărei femei, fiecărei surse de viață pe care a trimis-o la aceia ce sunt cu el în relație de alianțe matrimoniale. „Ea este pecetea unei așteptări în rândul copiilor ce vor să vină", scrie M. Leenhardt, „fetele se vor întoarce să se mărite în ținutul mamei lor și să-i ia locul pe care ea îl ocupă actualmente ca fată." Mișcarea de du-te-vino a nevestelor între fratrii, circulația inversă a coșurilor sacre ce le înlocuiesc pun în valoare faptul esențial al exogamiei : solidaritatea a două grupuri sociale a căror opoziție se acomodează cu aceea a sexelor și cu aceea a generațiilor.

Tatăl și fiul, într-adevăr, locuiesc împreună, dar aparțin unor grupuri opuse : viața unui bărbat nu se continuă în fiul lui, ci în copiii surorii sale pe care el a expatriat-o în grupul complementar. Dintre aceștia, băieții rămân acolo unde s-au născut, însă fetele se întorc la unchiul lor ca să se mărite cu fiii lui și să-i facă nepoți. În felul acesta, el își regăsește sângele și substanța.

Cât despre băieți, nepoții lui de unchi și tânăra vigoare a ființei sale, ei rămân în grupul antagonic, unde ocupă față de nepoții de bunic poziția de deținători ai binecuvântărilor vieții pe care o avea el față de ei. Astfel, în sânul fiecărui grup, fluxul vital sare de la bunic la nepot și va trece între timp în celălalt grup prin nepotul uterin de unchi al celui dintâi care este unchiul matern al celui de-al doilea. Exogamia nu este altceva decât acest schimb perpetuu și obligatoriu al femeilor, care sancționează în același timp solidaritatea și opoziția dintre două grupuri sociale, dintre două sexe, dintre două generații succesive.

Ca și în cazul prestațiilor reciproce privind hrana, fratria adversă este prima interesată ca instituția să funcționeze bine. Ea este aceea lezată când exogamia e violată și ei i se datorează o compensație atunci când a fost frustrată de principiul de viață complementar celui ce-i aparține ei, care-i revine drept contraparte pentru acela pe care l-a furnizat. Într-adevăr, fără acest aport ea nu-și poate asigura perpetuitatea. „Fetele trebuie măritate în afara familiei, căci familiile rivale au drepturi asupra lor", subliniază Granet în legătură cu prințul Huan Z'i, blamat de istorici fiindcă refuzase să-și mărite surorile și mătușile : el voia astfel să priveze familiile rivale de posesia ostaticului constituit de soția expatriată. Poate că făcea mai mult decât atât : viola pactul ce asigura unirea secular fecundă a celor două principii opuse necesare prosperității unei rase. Incestul e treabă de principi, căci prin incest, păstrându-și femeile din propria familie, ei rup echilibrul în folosul lor, își întemeiază preeminența.

De aceea vedem luându-se în unele societăți cele mai mari precauții spre a se preveni această rupere a contractului : puțin după ce s-au născut, copiii sunt trimiși în familia lor maternă și sunt crescuți acolo, de unde se întorc adulți, împreună cu verișoarele pe care le iau în căsătorie, dar ei nu sunt recuperați de grupul lor decât în schimbul trimiterii surorilor lor. Acest obicei este cunoscut sub numele de *fosterage*. Referindu-ne doar la societățile puse la contribuție mai înainte, avem motive de a presupune că el era practicat în China antică ; iar în Noua Caledonie subzistă o urmă a lui neîndoielnică în șederea viitorului soț la

unchiul matern al fetei care-i este destinată prin jocul exogam, înainte de a o putea duce pe aceasta în satul lui.

Prestațiile sexuale, alimentare, rituale funcționează în bună înțelegere și împletesc, prin bucla neîntreruptă a acestor viramente vii dintr-un cont în altul, solidaritatea a două grupuri care formează în domeniul uman tribul, în vreme ce virtuțile lor opuse alcătuiesc în invizibil totalitatea organică a universului, ordine a lucrurilor și în același timp ordine a oamenilor.

II. LEGI SFINTE ȘI SACRILEGII

Solidaritatea fratriilor

Nici o atingere nu trebuie adusă acestei duble regularități : tulburându-i rânduiala într-un punct anume, greșeala s-ar repercuta în ansamblul lumii. Ea este deci protejată prin multiple prohibiții. Membrilor fiecărui grup li se interzice să consume alimentele și să ia în căsătorie femeile care alcătuiesc împreună cu ei o unitate substanțială și pe care trebuie să le rezerve grupului antagonic.

În principiu, fiecare fratrie, fiecare clan ar putea adopta o economie închisă, autarhică, în locul regimului de donații mutuale și totale care funcționează în marea majoritate a cazurilor. În fapt, întâlnim uneori, în mod excepțional de altminteri, societăți în care e permis să se ia în căsătorie femeile din propriul grup, să se consume hrana totemică. Astfel, fratriile toda sunt endogame, iar la wakebura tot ce mănâncă membrii fratriei mallera este mallera, tot ce mănâncă wutaru este wutaru. Acest sistem însă nu presupune o repartiție mai puțin riguroasă decât sistemul invers. A consuma numai alimentele aparținând mistic propriului grup sau a le consuma numai pe acelea care-i aparțin celuilalt implică o egală organizare. De altfel, aceasta se continuă identică în alte domenii : de pildă, rugurile funebre sunt înălțate de tovarășii de fratrie ai defunctului. Autonomiei alimentare îi corespunde autonomia ceremonială. Autonomia și depen-

denţa mutuală întemeiază deopotrivă o distribuţie a ceea ce este liber şi a ceea ce este rezervat, a profanului şi a sacrului. Rămâne să înţelegem de ce primului sistem i-a fost atât de frecvent preferat cel de-al doilea.

Neîndoielnic, o juxtapunere de grupuri independente constituie o legătură infinit mai puţin capabilă decât intricarea unor grupuri solidare de a face în orice moment sensibilă unitatea funcţională a tribului. Mai mult încă : nu trebuie să uităm că totemurile fratriilor reprezintă în general virtuţi adverse a căror unire este izvor de fecunditate şi regenerare. În plus, se cuvine să ne amintim că aceste virtuţi impregnează esenţa tuturor fiinţelor rânduite în cadrul social în care sunt încarnate, ca şi a tuturor lucrurilor ce le sunt subsumate. Aceste virtuţi se află între ele în acelaşi raport ca un principiu masculin cu un principiu feminin. De aici încolo, pare conform cu legalitatea cosmică şi indispensabil pentru înmulţirea speciilor ca opoziţia de natură să se adauge opoziţiei de sex.

O căsătorie între indivizi de aceeaşi „natură", adică, până la urmă, din acelaşi grup social, pare la fel de atentatoare la ordinea universală, la fel de condamnată la sterilitatea cea mai mizerabilă ca şi o însoţire între indivizi de acelaşi sex. Astfel îşi capătă înţelesul deplin un adagiu chinezesc citat de Granet şi după care separarea sexelor constituie fundamentul exogamiei. Aforismul pare absurd dacă-l luăm *ad litteram*, exogamia definind nu atât regula de separare a sexelor, cât pe aceea a apropierii dintre ele. Dar ceea ce am spus mai sus ne permite să sesizăm pe deplin adevărul exprimat de el : complementaritatea grupurilor sociale opuse prin exogamie e de acelaşi fel ca şi complementaritatea sexelor, are aceeaşi importanţă, antrenează tot atâtea consecinţe. Ea nu manifestă aşadar numai solidaritatea dintre cele două jumătăţi asociate ale unităţii politice, ci defineşte pe deasupra şi condiţia necesară şi suficientă pentru fecunditatea însoţirilor.

Din conjuncţia indivizilor de aceeaşi natură nu se pot naşte altceva decât avortoni sau monştri. În China, copiii unor soţi neînrudiţi prin sânge, dar purtând acelaşi nume, sunt consideraţi

necesarmente degeneraţi : din pricină că similitudinea de nume este aici marca identităţii de natură. Cei ce transgresează legea exogamiei sunt pedepsiţi în aşa fel încât sângele lor vărsat să nu intre în contact cu solul : l-ar face *steril*. Credinţa actuală că o căsătorie între rude apropiate nu poate produce decât copii firavi şi malformaţi reprezintă fără îndoială moştenirea îndepărtată a acestor concepţii.

„Incestul", act de homosexualitate mistică

Violarea legii exogamiei nu reprezintă deci numai, după cum o defineşte Thurnwald, „o infracţiune la organizarea pe care se sprijină viaţa în comun" ; este în acelaşi timp echivalentul exact, în plan mistic, al homosexualităţii. Ea aduce ofensă şi faţă de *jus*, lezând fratria antagonică, şi faţă de *fas*, constituind un act contra naturii. În fapt, aşa şi este privită. Nimic mai semnificativ în acest sens decât glosa din dicţionarul dayak al lui Hardeland, care o rânduieşte printre acţiunile *djeadjea* ce sunt contrare naturii şi atrag moartea prin trăsnet. Faptele *djeadjea* citate sunt tipice : de exemplu, faptul „de a da unui om sau unui animal un nume ce nu-i al său, ce nu i se potriveşte, sau de a spune despre el ceva ce este contra naturii ; de pildă, despre păduche, că dansează ; despre şobolan, că ar cânta ; despre muscă, aşijderea, că poartă război... ; despre un om, că are ca mamă sau nevastă o pisică ori vreo altă lighioană" ; de a înmormânta animalele de vii, *rostind* : „Înmormântez un om" (păcatul nu constă în faptul de a înmormânta, ci în cuvintele rostite) ; de a jupui o broască de vie, *rostind* : „Acum şi-a lepădat hainele." Transgresiunea legii exogamiei este asimilată cu vorbele de rău augur, care sunt prin esenţă sacrilegii, insultă rânduiala lumii şi o prejudiciază prin simplul fapt că sunt rostite.

În acelaşi fel, acuplările unor animale de specii diferite par variante echivalente, ca şi (mai semnificativ încă) încercările de acuplare a unor animale de acelaşi sex, cum ar fi o scroafă care încalecă altă scroafă. Asemenea abateri nu fac decât să tulbure

regularitatea universală și, într-adevăr, dacă ele n-ar fi remediate la timp, consecințele ar fi cutremure de pământ, ploi sau secete excesive și, înainte de toate, sterilitatea solului. Se poate închipui în această privință o atât de mare corespondență între cauză și efect încât, în societățile cu rudenie clasificatorie în care violarea exogamiei este câteodată greu de sesizat, existența unui „incest" să se deducă din apariția unei anomalii în ordinea naturală, de pildă din aceea că doi dovleci sau doi castraveți au crescut pe același vrej.

Consumarea totemului, act canibalic

„Incestul" este doar o transgresiune particulară la *ordo rerum*. El constă în unirea nelegiuită și, prin forța împrejurărilor, sterilă a două principii de același semn. Din acest punct de vedere, violarea interdictului alimentar îi corespunde cu exactitate. Într-adevăr, la fel ca în căsătorie, o anumită relație polară dintre alimente și cel care le consumă este necesară ca ele să-i fie profitabile. Organismul nu are nevoie de substanța din care e făcut, ci de aceea care-i lipsește. De aceea, individul își respectă totemul său și-l mănâncă pe cel al grupului opus. Consumarea propriului său totem nu l-ar hrăni, ci l-ar face, dimpotrivă, să se stingă și să moară de sleire, pe lângă faptul că, nu mai puțin ca violarea exogamiei, această ingestie blasfematorie este monstruoasă, căci omul care devorează carnea totemului său nu face altceva decât să se devoreze pe sine însuși. În insulele Bank, acest act este explicit privit drept canibalic. De aceea, cu excepția cazurilor de comuniune rituală, când e vorba ca omul clanului să revigoreze principiul mistic ce viețuiește în el, doar împins de necesitate acesta consimte s-o facă. Și chiar și așa, i se pare necesar să recurgă de îndată la rituri expiatorii.

Consumarea totemului, transgresarea legii exogamiei sunt violări parțiale ale uneia și aceleiași legi, aceea care departajează pentru fiecare grup sacrul de profan. În conștiința indigenilor, ele deșteaptă aceleași rezonanțe, suscitând aceeași oroare. Ade-

sea sunt identificate unul cu altul. Unul și același termen le desemnează. În Noua Britanie, un bătrân gunantuna îi explică unui misionar că interdicția de a consuma totemul înseamnă „pur și simplu" interzicerea relațiilor sexuale între cei ce țin de acest totem, căci legăturile carnale sunt simbolizate de ingestia hranei. Independent de această mărturie, există numeroase motive de a crede că într-adevăr actul sexual este în mod constant asimilat cu o manifestare de voracitate.

Ceea ce trebuie însă reținut aici este mai puțin o identificare latentă, inconștientă, de valoare generală, cât o concordanță puternic resimțită, legată de o anumită reprezentare a universului. Ea este manifestă în cazul de față, asupra căruia Lévy-Bruhl a insistat cu multă justețe : a folosi alimentele totemice ca hrană, a folosi femeia totemică drept soție sunt păcate omologe. În cazurile acestea, se comite o acțiune socialmente *delictuală* privându-se celălalt grup de ceea ce-i aparține, fiziologic *dăunătoare* și *sterilă* (este contrariul unei adevărate uniri) și de două ori *nelegiuită* prin faptul că ea violează ordinea lucrurilor și că acela care se face vinovat de ea aduce mai întâi atingere principiului mistic de care ține și căruia trebuie să-i respecte toate manifestările.

Paralela este abia puțin forțată : firește că cel care transgresează interdictul alimentar se comportă mai curând ca omofag, iar cel care transgresează interdictul exogamic mai curând ca homosexual, însă cele două reprezentări își corespund îndeaproape, se evocă mutual. Și într-un caz și în celălalt, se face uz în contrasens de virtutea mistică ce trebuie onorată și se exercită o violență asupra a ceea ce încarnează sacrul ; fapta prezintă cele două caracteristici deopotrivă, este un *Missbraucht*, un abuz nelalocul lui, un viol brutal. Ea constituie sacrilegiul-tip și implică o întinare majoră. Poate că nimic nu pune mai mult în valoare acest complex ca un vers din *Rugătoarele*, a cărui formă ne duce cu gândul la vreun vechi proverb, rest al unui trecut demult perimat, dar a cărui folosire de către Eschil, în acest loc, pare remarcabil de judicioasă : „Cum oare o pasăre", întreabă Danaos, „care a mâncat pasăre ar mai fi ea pură ?" Semnificativ

este că această maximă slujește la condamnarea unei căsătorii-sacrilegiu pe care nici chiar moartea n-ar putea-o ispăși, a unei uniri socotite a jigni ordinea cosmică, pe Themis, și descrise ca „dorință a unor dușmani înrudiți prin sânge și introducând în clanul lor necurăția".

Uciderea unui membru al clanului, sinucidere parțială

O a treia crimă este asimilată transgresării interdictului alimentar sau sexual : uciderea unui membru al grupului. A atenta la totem consumându-l, la femeie posedând-o, la bărbat omorându-l sunt cele trei aspecte ale uneia și aceleiași culpe, ale unuia și aceluiași atentat la integritatea mistică a clanului. Alimentele, femeile și victimele trebuie căutate în afară : înăuntrul comunității, totul este sacru și impune respect. Nici vorbă să se atingă cineva de ele, să le folosească întru satisfacerea vreunei pofte culinare, erotice sau ucigașe.

În Noua Britanie, unde fiecare trib este împărțit în fratrii exogame, unul și același cuvânt îl desemnează pe acela care ucide sau mănâncă un om din fratria sa și pe acela care violează legea exogamă. El nu e răspunzător de o simplă moarte de om, ci slăbește, mutilează, lezează ființa compusă, virtutea risipită în sectorul social și cosmic din care și el face parte. Acesta, de altfel, n-ar fi mai puțin slăbit, mutilat, lezat dacă vinovatul ar fi dat morții. Procedând astfel, membrii fratriei sale ar avea impresia, precum indigenii din Samoa, că „se ucid pe ei înșiși", că încuviințează un soi de *sinucidere parțială*, după expresia energică a lui Lévy-Bruhl. De aceea, în majoritatea cazurilor, se renunță la executarea ucigașului. Se întâmplă ca el să nu fie *nici măcar deranjat* : în locurile de pelerinaj ale eschimoșilor, orice omucidere este socotită accidentală. În cel mai rău caz, colectivitatea se mărginește la a izgoni criminalul din sânul ei, ca asupra sa să nu se reverse contagiunea necurăției lui. El este declarat *sacru*. E expulzat, *aidoma celui ce violează exogamia*,

într-o barcă fără pânze, fără cârmă, fără vâsle. Se are însă grijă să nu se atenteze direct la viața lui.

Sesizăm acum că definiția arabă a clanului, după Robertson Smith („grupul în care nu există răzbunare de sânge") nu este altceva decât corespondentul definiției clanului ca grup în care căsătoria este interzisă. Căsătoria și răzbunarea ființează numai între clanuri, între fratrii. Ele înnoadă legături la fel de solide și constituie din același motiv *alianțe de sânge*, una corespunzând stării de pace, cealaltă stării de război, dar fiind punct cu punct simetrice. Se ține o socoteală la fel de riguroasă a omorurilor ca și a căsătoriilor, a nevestelor de dat ca și a cadavrelor de răzbunat. Omuciderile și nunțile se prezintă ca prestații de compensat, provoacă în același fel un dezechilibru ce nu va lua sfârșit decât o dată cu însușirea contrapărții : se cuvine omor pentru omor, nevastă pentru nevastă.

Granet a subliniat foarte bine această concordanță notând că în China, între rude, nici vendetta, nici căsătoria nu sunt posibile : „Luptele de răzbunare", remarcă el, „ca și luptele sexuale, sunt mijloacele prin care se măsoară și se aliază, se apropie și se opun cei pe care nu-i unește identitatea de nume și de natură." Între fratrii rivale și asociate, sângele cheamă sânge ; dacă el a fost vărsat într-una din pricina celeilalte, membrii acesteia, atinși în ființa lor, nu-și mai află odihna până ce nu obțin ca prestație echivalentă sângele ce va alina mortul și mai ales va satisface legea de echilibru care prezidează relațiile dintre grupurile complementare.

Armonia care le acomodează între ele este astfel făcută dintr-o suită de disimetrii alternativ deschise și închise prin schimbul continuu de ceremonii, de femei, de hrană, pe care l-am văzut cum funcționează. Suntem nevoiți să admitem că omorurile își au locul lor printre dezechilibrele ale căror creare și resorbție regulate manifestă solidaritatea fratriilor și permit vieții să-și conjuge mobilitatea, ritmul de creștere și de declin, bruschețea, salturile cu realitatea esențialmente statică, fixă, a ordinii lucrurilor, pe care o potrivește astfel cu devenirea însăși. După asasinarea lui Agamemnon de către Clitemnestra, motorul

răzbunării invocat de Electra este acea *Nemesis a mortului*, adică forța cosmică ce tinde să repare orice atingere adusă legii universale și din care o emanație concretă, particularizată și exigentă, se îngrijește de sufletul defunctului și reclamă o dată cu el satisfacție până când sângele vărsat al dușmanului restaurează în justa-i economie sistemul de relații dintre oameni și lucruri.

Tribul, totalitate vie

O împletire impecabilă a ofrandei reciproce de hrană cu schimburile de neveste și cu plătirea datoriilor de sânge atestă buna funcționare a vieții tribale. Așa se înfățișează structura-tip din care par să derive în societățile cu fratrii interdictele ce rezervă în viața omului partea sacrului și-i limitează întinderea activității lui libere, profane. Fratriile reprezintă echilibrul și solidaritatea a două principii la care separarea creează ordinea, iar unirea, fecunditatea ; numele purtate de ele sunt niște embleme care marchează opoziția virtuților lor respective : Cer și Pământ, Pământ și Apă, Apă și Foc, Pasăre neagră și Pasăre albă.

Nimic nu mai clintește atunci în mentalitatea indigenului categoria de cuplu, al cărei ascendent se dovedește total. El nu concepe unitatea, tot ceea ce este nu există pentru el decât spre a face parte dintr-un cuplu. M. Leenhardt a arătat-o foarte bine în privința canacului din Noua Caledonie. Unchiul și nepotul, mama și fiul, soțul și soția formează o pereche ce constituie adevărata unitate în reprezentarea ei, termenul prim al numărării, cel dincoace de care încep *fracțiile*. Individul izolat, scos din dualitatea elementară, este o ființă *pierdută*, un *rătăcit*. El nu constituie o unitate, ci rămășița desperecheată dintr-o totalitate vie. Canacul nu cunoaște articolul nehotărât : el nu spune *o* casă, ci *(ceal)altă* casă, căci nici o ființă, nici un obiect nu posedă o existență independentă. Orice *un* e resimțit drept complement al *altuia* în sânul unei dualități, precum orice fratrie este complementul alteia în sânul societății.

Unirea sexelor în căsătorie oferă o imagine imediată și împlinită, grăitoare și completă a noțiunii de cuplu. Pe modelul ei este conceput ansamblul vieții sociale. Fiecare fratrie îi aduce celeilalte ceea ce-i lipsește în orice împrejurare. Cu toate astea, principiul încarnat de fiecare și, o dată cu ea, de membrii ei, trebuie nu numai să fie unit cu principiul opus, ci și întărit, consolidat în esența lui. Pe de o parte, trebuie căutată entitatea complementară celei proprii, spre a duce la bun sfârșit orice creație ; pe de alta, trebuie luată distanță față de ea, pentru a nu se compromite propriul principiu ; pe de o parte, trebuie să respecți ceea ce posedă aceeași virtute ca a ta ; pe de alta, trebuie să te impregnezi de ea, să te hrănești din ea, ca să întărești în tine această virtute. Un arunta având ca totem Apa trebuie să facă uz moderat de acest lichid, oarecum respectuos și deferent, dar atunci când plouă, el trebuie să iasă din coliba sa în loc să se adăpostească în ea și să se expună îndelung acțiunii binefăcătoare a principiului revigorant a cărui șiroire îl fortifică.

III. IERARHIE ȘI LEZMAJESTATE

Ca urmare a complexității crescânde a societății, se întâmplă ca jocul fratriilor să-și piardă din importanță în profitul unei organizări pe grupuri specializate. În acest caz, preeminența noțiunii de cuplu dispare și, o dată cu ea, și sentimentul unei colaborări în care se echilibrează serviciile făcute și primite. Nu se mai percepe evidența unei solidarități în care fiecare, indispensabil pentru celălalt, dă tot atât cât ia. Subzistă numai tendința care împingea fiecare grup să-și păstreze integritatea : nu mai e vorba atunci pentru el să-și mențină intactă virtutea vitală spre a o pune la dispoziția exclusivă a celeilalte jumătăți a corpului social, ci s-o exalte și să încerce să-și asigure supremația asupra celorlalte principii a căror acțiune conjugată perpetuează existența și sănătatea tribului. Nimeni nu se mai gândește să păstreze cu grupul advers un echilibru desăvârșit pe care fiecare

este în primul rând interesat să-l mențină, ci se ambiționează sporirea propriului prestigiu, stabilirea propriei dominații.

Geneza puterii

În locul principiului respectului, se afirmă un principiu de individuare. Situației simetrice a fratriilor îi succede o stare instabilă de rivalitate între fostele clanuri. Acestea se transformă treptat în confrerii specializate într-o anumită funcție socială pe care fiecare are privilegiul și obligația de a o asuma. Funcționarea societății se bazează de aici înainte pe concursul, în dublul înțeles de întrajutorare și de competiție, unor grupuri ale căror principii, continuând să conlucreze la armonia lumii, caută mai puțin să se cumpănească unul cu altul și mai mult să precumpănească, să-și păstreze preponderența o dată obținută, s-o facă recunoscută de drept când nu mai este disputată în fapt.

La zuñii nord-americani, organizarea bipartită, am văzut, nu mai apare decât în mituri, în starea de amintire. Societatea prezentă cunoaște numai confreriile, recrutate în principal din clanurile aparținând acelorași regiuni spațiale ca și funcțiile pe care le îndeplinesc. Clanurile din nord furnizează astfel ca afiliate asociațiile de războinici, cele din vest asociațiile sacerdotale, cele din est societățile de dansatori, cele din sud societățile de agricultori și de medici. În China, M. Granet notează de asemenea substituirea vechii dihotomii de către grupuri orientate ale căror virtuți sunt realizate sub aspectul unor *vânturi* și care contribuie „dansând, luptându-se, rivalizând în prestigiu la întreținerea unei ordini cosmice".

E inutil să reconstituim pornind de aici diferitele evoluții posibile ale organizării sociale, inutil de asemenea să trecem în revistă diferitele tipuri pe care le prezintă prin lume structurile societăților. Din fiecare analiză am extrage de fiecare dată același complement la studierea sacrului : prezența unei ierarhii, exercitarea unei suveranități, investite și una și cealaltă cu un caracter august, inatacabil, paralizant, care preschimbă în sacrilegiu orice greșeală comisă la adresa lor.

Nu contează că acele confrerii specializate au luat forma unor caste închise, ereditare, rânduite după o anumită ordine de întâietate. Nu contează că voința de colaborare a fost complet eliminată de către voința de putere. Adesea, așa cum a arătat G. Davy, dovezile de respect au devenit mijloace de a impune respectul ; supralicitarea de generozitate în distribuirile seducătoare de bogății și hrană a sfârșit prin „a da serviciului făcut forma unei sfidări în a-l putea recunoaște". Aceste demersuri au ajuns să stabilească superioritatea unui clan în trib, a unui individ în clan : este necesar un șef pentru a aduna comorile și pentru a dirija ceremonia în cursul căreia li se face din ele un dar disprețuitor și interesat celor asupra cărora se dorește, prin acest mijloc, să se câștige un avantaj și să se instituie o suzeranitate. În acest domeniu, orice construcție genetică este fragilă, supusă contestării, și pare menită mai devreme sau mai târziu refutării.

În aceste condiții, mai bine se acceptă ca atare elementul nou reprezentat de puterea personală, fără a se ține cu tot dinadinsul a-l face să se ivească dintr-o stare anterioară. Desigur, trebuie să reținem că aceleași ceremonii (construcția marii colibe, înălțarea stâlpilor funerari, inițierea tinerilor etc.) în care, la populația tlinkit (de exemplu), se manifestă solidaritatea și echilibrul fratriilor, sunt, la kwakiutl (de exemplu), acelea în care superioritatea găsește prilejul de a se impune printr-o cheltuială ostentativă imposibil de întors, de *redat*. Nimic nu s-a schimbat în ritual, însă totemurile clanurilor au devenit blazoanele celor care fac jocurile, emblemele personale ale șefilor care le moștenesc sau le trafichează, le pierd sau le câștigă, acumulând astfel în contul lor virtuțile mistice, prestigiile pe care le conferă posesia lor.

Faptul puterii, dat imediat

Se cuvine însă să ne oprim tocmai asupra faptului nud al puterii. Oricare ar fi căile prin care influența personală s-a fixat în autoritate recunoscută, se cade să marcăm caracterul ireductibil al naturii intime a puterii. Ne lovim aici de un dat nu mai

puțin imediat, prim, mai de netrecut decât opoziția sexelor, după imaginea căreia pare instituită diviziunea reversibilă dintre sacru și profan în societățile cu fratrii. El manifestă o *ananké sténaí* la fel de imperativă.

Asta nu înseamnă, se-nțelege, că polaritatea sexuală sau relația de la comandant la executant ce definește puterea n-ar putea în nici un caz să primească vreo explicație, însă aceea care ar da seama de ele ar trebui să țină de o concepție generală despre lume și să depășească mult cadrul unei probleme speciale. Mai bine ne mulțumim să marcăm singularitatea absolută a realității puterii și să subliniem strânsa conexiune ce aproape îi identifică natura cu aceea a sacrului.

Independent de originea și de punctul ei de aplicare, în toate variantele-i imaginabile, fie că se exercită asupra lucrurilor, fie asupra oamenilor, puterea se înfățișează ca realizare a unei voințe. Ea manifestă atotputernicia cuvântului, fie el poruncă sau incantație. Ea face ca un ordin să fie executat. Se prezintă ca o virtute invizibilă, supra-adăugată, irezistibilă, care se manifestă în persoana șefului ca izvor și principiu al autorității sale. Această virtute care forțează supunerea la injoncțiunile ei este aceeași care-i dă vântului putința de a sufla, focului pe aceea de a arde, armei pe aceea de a ucide. Ea este cea desemnată, sub diverse forme, de cuvântul melanezian *mana* și de numeroasele-i echivalente americane. Omul care posedă *mana* este acela care știe și poate să-i facă pe ceilalți să-l asculte.

Puterea, ca și sacrul, pare un har exterior căruia individul îi este sediu trecător. Este primit prin investitură, inițiere sau consacrare. Se pierde prin degradare, lipsă de demnitate ori abuz. El beneficiază de sprijinul întregii societăți, căreia depozitarul lui îi constituie legătura. Regele poartă coroana, sceptrul, purpura rezervată zeilor. El are gărzi ca să-l protejeze. Dispune de tot felul de mijloace de coerciție în stare să-i constrângă pe refractari la supunere. Dar trebuie să fim atenți la faptul că aceste intermedii explică mai puțin decât demonstrează eficacitatea puterii. Căci, în măsura în care sunt privite ca puternice, în care sunt socotite capabile de a aservi, în care li se descoperă rațiunile de a fi

temute, se renunță la a li se explica motivele complezenței și docilității lor.

De orice fel ar fi puterea, laică, militară sau religioasă, ea nu este decât consecința unei consimțiri. Disciplina unei armate nu e făcută din puterea generalilor, ci din ascultarea soldaților. Pe fiecare treaptă a ierarhiei, problema se pune în aceiași termeni : de la mareșal la caporal, toți sunt neputincioși dacă subordonații lor, mai numeroși, mai bine înarmați, refuză să le execute ordinele. La Boétie a arătat cu îndreptățire că nu există servitute decât voluntară : tiranul nu are ca să-și pândească oamenii decât ochii și urechile lor, nu are ca să-i oprime decât brațele pe care ei i le împrumută.

Caracterul sacru al puterii

Trebuia să insistăm asupra acestui paradox al puterii, asupra originalității esențiale a raportului care-l unește pe cel dominat cu dominatorul. El se bazează pe jocul efectiv al unei diferențe de niveluri energetice, care-l supune automat pe unul celuilalt, care-i dă imediat ascendent unuia asupra celuilalt. Simplul privilegiu al prestigiului personal instituie deja această polaritate, pune în lumină prezența și rolul unui misterios ascendent între cel care este înzestrat cu el și-l impune și cel care este lipsit de el și-l suferă. Termenul este de origine astrologică : el desemnează constelația zodiacală care urcă la orizont în momentul nașterii unui individ.

Faptul este semnificativ. El arată cât de mult se tinde la a se obiectiva, a se proiecta în astre, a se diviniza, într-un cuvânt, sursa puterii. Cu atât mai mult are loc procesul atunci când privilegiul autorității nu apare drept rezultat al unor calități personale, instabile și obscure, fragile și dezarmate, ci drept o prerogativă inerentă unei funcții sociale, garantată, evidentă, recunoscută, înconjurată de respect și teamă. Orice rege este zeu, descinde dintr-un zeu sau domnește prin grația unui zeu. E un personaj sacru. El trebuie în consecință izolat, între el și profan trebuie ridicate despărțituri etanșe. Persoana lui conține o forță

sfântă care creează prosperitatea și menține ordinea lumii. El garantează regularitatea anotimpurilor, fecunditatea pământului și a femeilor. Virtutea sângelui pe care-l varsă asigură reproducerea anuală a speciilor comestibile. Purtarea lui este reglată în cele mai mici detalii : el nu trebuie nici să-și iroseasc㠄, nici să-și întrebuințeze în contratimp puterea divină. Este făcut răspunzător de foamete și de secetă, de epidemii și de flageluri. El singur posedă o sfințenie suficientă spre a comite sacrilegiul necesar care constă în desacralizarea recoltei, astfel ca supușilor săi să le fie permis s-o folosească liber.

Sfințenia aceasta îl face de temut. Tot ce atinge nu-i mai poate servi decât lui. La fel, vesela în care a mâncat, hainele pe care le-a îmbrăcat devin primejdioase pentru alții și-l duc la pierzare pe cel ce pune mâna pe ele. Îi este de-ajuns șefului polinezian să numească un obiect cu numele unei părți a corpului său ca să devină proprietarul lui și să-l încarce cu o energie mortală. El poate de asemenea consacra (declara *tabu*) un râu, o pădure : trecerea prin ele este atunci oprită și nici un act profan, util, nu se mai poate de atunci încolo săvârși în ele.

Deținătorul unei puteri este el însuși conținut într-o splendidă și riguroasă izolare. Contactul cu el l-ar trăsni pe imprudentul care l-ar atinge. Cel care, din ignoranță sau nebăgare de seamă, pune mâna pe proprietatea unui șef, trebuie să se dezinfecteze de îndată, să se elibereze de un influx prea puternic pentru el. Până atunci, nu-și poate întrebuința mâinile în nici un fel. Dacă îi e foame, trebuie să fie hrănit de altcineva sau să mănânce ca animalele, apucând alimentele cu dinții, altminteri mâna sa, impregnată de sfințenia șefului, le-ar comunica-o lor, iar el, înghițindu-le, ar introduce-o în organismul său plăpând, care n-ar fi în stare s-o suporte și ar muri.

Paralel, nimeni nu i se adresează șefului altfel decât printr-o persoană interpusă. În China, expresia [*cei care sunt*] *în josul treptelor* [*tronului*] a ajuns un simplu echivalent pentru *Majestatea Voastră*. Așijderea, suveranul nu e niciodată privit drept în față. Răsuflarea impură exalată de vorbirea profană, iradierea

debilitantă provenind din privirea unui inferior ar întina, ar slăbi virtutea divină a principelui.

În plus, puterea îi conferă persoanei noi calități. Ea nu sanctifică mai puțin decât sacerdoțiul. Cel care o acceptă sau o cucerește devine pur : el își schimbă viața și inaugurează o conduită ascetică, exemplară, dacă mai înainte era destrăbălat ori criminal. Istoria îl opune pe Octavianus lui Augustus, poezia pe don Carlos lui Carol Quintul. Nu trebuie să vedem aici decât o exigență a imaginației. Cel de care depind toate darurile, a cărui existență este model venerat, suport al tuturor celorlalte, trebuie cu necesitate să posede toate virtuțile, toate grandorile. Acelea pe care nu le are îi sunt atribuite fără precupețire.

Nu e suficient ca șeful să fie pus la adăpost de intruziunea profanului. Trebuie ca viața lui în ansamblu să-l îndepărteze de condiția comună. Se tinde la a i se rezerva uzul a ceea ce este prețios și la a i se interzice, în contraparte, uzul a ceea ce este lipsit de valoare. Gesturile cotidiene, obișnuite la supușii săi, lui îi sunt interzise sau, dacă le execută, trebuie s-o facă altfel decât ei. Nu se concepe ca un personaj sacru să exercite o meserie obositoare sau grosolană. Idealul e să nu facă nimic, să domnească și nu să guverneze. Simpla și regulata combustie a energiei sale sfinte îi face eficace influența binefăcătoare. El nu trebuie nici să mănânce ce mănâncă ceilalți, nici să facă ce fac ei. O hrană specială îi este servită, care supușilor săi le este prohibită. Invers, el nu gustă din alimentele vulgare pe care le consumă ei. Moravurile-i sexuale sunt deosebite : incestul, interzis în popor, este adesea de rigoare în familiile regale sau nobile. Pe lângă faptul că sângele sacru nu poate fi amestecat cu sângele profan, și în acest domeniu importă să se diferențieze la extrem legea șefului de aceea a supușilor lui.

Echilibru și ierarhie

Din nou, sacrul și profanul par deci complementare. Ceea ce pentru unii este sacrilegiu, pentru alții este regulă sfântă și reciproc. Același principiu de partaj care funcționează între fra-

trii funcționează și între rege și supuși. Dar în timp ce în primul caz bipartiția implică echilibrul, se reazemă pe respectul mutual, dă fiecăruia aceleași drepturi și aceleași obligații, permite sau interzice tuturora acțiuni simetrice, instituie, într-un cuvânt, relații reversibile, între suveran și poporul său, între casta nobilă și casta paria raporturile sunt orientate, ierarhizate.

Regulile nu sunt valabile în cele două sensuri. Complementul fiecărui drept nu este pentru partener tot un drept, ci o datorie echivalentă. Lezmajestatea este de aici încolo considerată marele sacrilegiu. Ea este unilaterală și nu poate fi comisă decât de cel ce se află jos contra celui ce se află sus. Aceeași faptă săvârșită de sus în jos nu pare crimă, ci favoare, nu păcat care corupe, ci har care absolvă.

În Polinezia, cel care atinge un personaj sacru se umflă și piere. Spre a preîntâmpina moartea ce-l pândește, vinovatul sau imprudentul n-are alt mijloc decât să obțină ca un șef să se lase atins de către el. Astfel, el deviază sfințenia către un organism apt de a o suporta. Efectul malefic al contactului necuvenit, atentatoriu, este distrus de contactul acceptat, permis. Indigenii nuba din estul Africii nu pot intra în coliba regelui fără să moară, dar, pentru a îndepărta acest pericol, e de-ajuns ca monarhul să consimtă a le atinge ușor umărul drept descoperit. Gestul acesta îi sanctifică, le permite să pătrundă fără teamă în locul consacrat.

În general, consecințele sunt inverse atunci când regele atinge un supus ori îi spune pe nume față de situația când supusul îl atinge pe rege ori îi spune pe nume, fiindcă a atinge pe cineva și a-i spune pe nume se prezintă ca prerogative ale puterii, ca demonstrații de superioritate. Prin numirea unui obiect, a unei ființe, el sau ea sunt evocate, forțate să apară și aproape să asculte, sunt constrânse să se înfățișeze. A numi înseamnă întotdeauna a chema și deja a porunci. Similar, punând mâna pe un lucru, pe o persoană, le subjugăm, ne slujim de ele, le transformăm în instrumente. *Manus injectio* este o luare în posesie, gest de dobândire ce *man*glește ceva de apucat.

De la rege la supus, manifestarea superiorității urmează ordinea lucrurilor : ea constituie o binecuvântare ; de la supus la rege, ea vine împotriva legalității universale și constituie un sacrilegiu care o tulbură. Un curent ascendent de ofrande, descendent de haruri, de pe treapta cea mai de jos până pe treapta cea mai de sus a ierarhiei sociale și de pe cea mai de sus până pe cea mai de jos, înlocuiește confruntarea mereu renăscândă, schimbul reînnoit fără încetare ce leagă și dezleagă rând pe rând grupurile antitetice ale triburilor cu fratrii. Puterea întemeiază și ea societatea pe o relație polară. Dar modelul acesteia nu mai este furnizat de astă dată atât de raporturile dintre bărbat și femeie cât de acelea dintre tată și fiu. Acest tip presupune mai puțin o colaborare cât o subordonare. Cele două raporturi, în rest, nu se exclud, ci se combină în proporții variabile. Subordonarea există deja între bărbat și femeie. Invers, între rege și popor, între senior și trupa oamenilor devotați lui, un echilibru tinde să se stabilească. Suveranul „bun" se străduiește să-l păstreze, dar se estimează că el e rupt de către tiran, aproape întotdeauna considerat perturbator și transgresor tipic al ordinii lumii, ca și atâtător la tulburări, dezordini și răscoale.

Monarhul nu are mai puține obligații față de corpul social decât acesta față de el. Societatea se întemeiază pe colaborarea lor. În China, principele este *Yang*, iar mulțimea *Yin*. Relația lor este deci complementară. E drept însă că prestigiul unuia singur sau privilegiul unei minorități are contrapondere față de marea majoritate și-i pune în cumpănă influența. Între rege și poporul grupat și organizat se instituie, ca între fratrii, un respect mutual ce apare ca mărturia alianței, stimei, recunoașterii pe care și le datorează doi principi egali în demnitate și indispensabili unul altuia.

Dimpotrivă, între suveran și fiecare supus al său precumpănește relația de autoritate : raporturile de la protector la protejat într-un sens, de la servitor la stăpân în celălalt. Există între ei acel soi de respect care traduce o înfeudare consimțită sau impusă. Orice etichetă slujește la a o manifesta și ea se prezintă ca recunoaștere solemnă de dependență sau de omagiu deferent și

supus datorat nobilului de către serv, suzeranului de către vasal, vârstnicului de către tânăr, maestrului de către discipol, inițiatorului de către inițiat, inițiatului de către profan, pe drept cuvânt numit astfel.

Dintre aceste relații, unele sunt sau tind să devină ereditare, altele constituie stări tranzitorii, dar care urmează cursul timpului. Tânărul devine adult, fiul devine la rându-i tată, dar fără a înceta să fie fiu pentru tatăl lui, precum nici tânărul nu-l ajunge din urmă niciodată pe cel care-l precede în vârstă. De aceea, toate aceste relații compun o ordine a lumii ireversibilă, lineară, făcând contrast cu ordinea circulară, echilibrată, a societăților cu fratrii. Crima de lezmajestate își capătă atunci rangul alături de sacrilegiile (folosire a hranei sacre sau a femeilor interzise) ce aduc atingere rânduielii universale și provoacă o ruptură, o tulburare, un dezacord în funcționarea societății.

Conservare și creație

În ambele cazuri, virtutea constă în a rămâne *în ordine*, a sta la locul *tău*, a nu depăși soarta, a te menține în limitele a ceea ce este permis, a nu dispune de ceea ce este oprit. Făcând astfel, menținem în același timp și întrucât depinde de noi universul în ordinea lui. Este funcția interdictelor, a prescripțiilor rituale : „Riturile", se spune în *Li-Ki*, „previn dezordinea precum digurile inundațiile."

Dar timpul uzează digurile, funcționarea unui mecanism uzează și blochează rotițele. Omul îmbătrânește și moare, renovat, e drept, în descendența lui. La apropierea iernii, natura își pierde fecunditatea și pare a se stinge. Lumea trebuie recreată, sistemul – întinerit. Prohibițiile pot doar să-i împiedice sfârșitul accidental. Ele sunt incapabile să-l ferească de ruina-i inevitabilă, de moartea-i bună. Îi încetinesc decrepitudinea fără s-o poată opri. Vine clipa când o prefacere e necesară. Trebuie ca o făptuire pozitivă să asigure ordinii o nouă stabilitate. E nevoie ca un simulacru de creație să refacă natura și societatea. Acestei nevoi îi răspunde sărbătoarea.

4

SACRUL TRANSGRESĂRII : TEORIA SĂRBĂTORII

Vieții regulate, ocupată cu treburile zilnice, liniștită, prinsă într-un sistem de interdicte, toată numai precauții, în care maxima *quieta non movere* menținea ordinea lumii, i se opune efervescența sărbătorii[1]. Aceasta, dacă-i băgăm de seamă numai aspectele exterioare, prezintă caracteristici identice la orice nivel de civilizație. Ea implică o mare afluență de mulțime, agitată și zgomotoasă. Aceste adunări masive favorizează eminamente naşterea și contagiunea unei exaltări ce se cheltuiește în strigăte și gesturi și incită lumea la a se abandona fără control celor mai necugetate impulsuri. Chiar și astăzi, când totuși sărbătorile secătuite se reliefează atât de puțin pe fondul cenușiu constituit de monotonia vieții curente și apar dispersate, fărâmițate, aproape împotmolite în el, încă se mai disting în ele câteva biete vestigii ale dezlănțuirii colective ce caracteriza vechile banchete ale confreriilor. Într-adevăr, deghizările și îndrăznelile îngăduite la carnaval, libațiile și balurile de 14 iulie la colț de stradă mărturisesc aceeași necesitate socială și o continuă. Nu e sărbătoare, nici chiar tristă prin definiție, care să nu comporte cel puțin un început de exces și de zaiafet : n-avem decât a evoca praznicele de înmormântări de la țară. Odinioară ca și în zile-

[1] Este inutil să subliniem că această teorie a sărbătorii e departe de a-i epuiza diferitele aspecte. Ea ar trebui îndeosebi articulată unei teorii a sacrificiului. Într-adevăr, acesta pare un fel de conținut privilegiat al sărbătorii. El este aidoma mișcării interioare care o rezumă sau îi dă sens. Amândouă se înfățișează în același raport ca sufletul și trupul. Din pricină că n-am putut insista asupra acestei conexiuni intime (trebuia să optez), m-am străduit să pun în valoare atmosfera sacrificială care este aceea a sărbătorii, în speranța că astfel cititorului îi va fi perceptibil faptul că dialectica sărbătorii o dublează și o reproduce pe aceea a sacrificiului.

le noastre, sărbătoarea se definește așijderea prin dans, cânt, ingestie de hrană, chef. Trebuie să i te dedai cu nesaț, până la epuizare, până te îmbolnăvești. Este legea însăși a sărbătorii.

I. SĂRBĂTOAREA, RECURS LA SACRU

În civilizațiile zise primitive, contrastul are sensibil mai mult relief. Sărbătoarea ține săptămâni, luni la rând, întretăiate de perioade de odihnă de patru-cinci zile. Adesea sunt necesari mai mulți ani pentru a aduna cantitatea de merinde și de avuții care nu numai că se vor consuma sau risipi cu ostentație în cursul ei, ci vor fi chiar distruse și irosite pur și simplu, căci irosirea și distrugerea, forme ale excesului, intră de drept în esența sărbătorii.

Aceasta se termină natural într-un mod frenetic și orgiastic cu o deșănțare nocturnă de zgomot și mișcare pe care instrumentele cele mai fruste, lovite în tact, o transformă în ritm și dans. După descrierea unui martor, masa umană colcăitoare se unduiește tropotind, se învârtește spasmodic în jurul unui stâlp central. Agitația se traduce prin tot felul de manifestări care o sporesc. Ea crește și se intensifică prin tot ceea ce o exprimă : lovirea obsedantă a lăncilor de scuturi, cântecele guturale puternic scandate, sacadele și promiscuitatea dansului. Violența se iscă spontan. Din când în când izbucnesc bătăi : combatanții sunt despărțiți, legănați în cadență până se calmează. Hora nu se întrerupe. Tot așa, câte o pereche iese deodată din joc, se duce să se acupleze în tufișurile din preajmă și se întoarce să-și reia locul în vârtejul care continuă până dimineață.

Se înțelege de ce sărbătoarea, reprezentând un asemenea paroxism al vieții și curmând atât de violent măruntele griji ale existenței cotidiene, îi apare individului ca o altă lume, în care el se simte susținut și transformat de niște forțe ce-l depășesc. Activitatea-i de zi cu zi, cules, vânătoare, pescuit sau creștere a animalelor, nu face decât să-i ocupe timpul și să răspundă nevoilor sale imediate. El îi consacră fără doar și poate atenție, răbdare, îndemânare, dar, mai adânc, trăiește cu amintirea unei sărbători și în așteptarea alteia, căci sărbătoarea închipuie pentru el, pentru memoria și dorința lui, vremea emoțiilor intense și a metamorfozei ființei sale.

Ivirea sacrului

Este de aceea meritul lui Durkheim de a fi recunoscut ilustrarea capitală pe care sărbătorile, față de zilele lucrătoare, o furnizau distincției dintre sacru și profan. Într-adevăr, ele opun o explozie intermitentă unei continuități terne, o frenezie exaltantă repetiției cotidiene a acelorași preocupări materiale, suflul puternic al efervescenței comune treburilor calme cu care fiecare își vede de ale sale deoparte, concentrarea societății dispersării sale, febra clipelor ei culminante trudei liniștite din fazele atone ale existenței sale. În plus, ceremoniile religioase pe care le prilejuiesc tulbură sufletele credincioșilor. Sărbătoarea este vremea bucuriei, dar este și vremea neliniștii. Postul, tăcerea sunt de rigoare înaintea destinderii finale. Interdictele obișnuite sunt întărite, prohibiții noi sunt impuse. Desfrâul și excesele de tot felul, solemnitatea riturilor, severitatea prealabilă a restricțiilor concură deopotrivă în a face din ambianța sărbătorii o lume de excepție.

În realitate, sărbătoarea este adesea socotită drept întronarea însăși a sacrului. Ziua de sărbătoare, simpla duminică, este întâi de toate o durată consacrată divinului în care munca e interzisă, în care trebuie să te odihnești, să te bucuri și să-i aduci laude Domnului. În societățile în care sărbătorile nu sunt diseminate în ansamblul vieții trudnice, ci grupate într-un adevărat *sezon al sărbătorilor*, se vede și mai bine în ce măsură acesta constituie realmente perioada de preeminență a sacrului.

Studiul lui M. Mauss despre eschimoși furnizează exemplele cele mai bune ale unui contrast violent între aceste două feluri de viață, încă perceptibile în rest la popoarele pe care clima sau natura organizării lor economice le condamnă la o inacțiune pre-

lungită o parte a anului. Iarna, societatea eschimosă se restrânge : totul se face sau se petrece în comun, în timp ce vara fiecare familie, izolată sub cort într-o imensitate aproape pustie, își găsește subzistența departe, fără ca nimic să micșoreze partea de inițiativă individuală. Față de viața estivală, aproape în întregime laică, iarna se înfățișează ca o durată „de exaltare religioasă continuă", ca o lungă sărbătoare. Și la indienii din America septentrională, morfologia socială variază o dată cu anotimpurile. Și acolo, dispersării din vară îi succede concentrarea din timpul iernii. Clanurile dispar și fac loc confreriilor religioase care execută atunci marile dansuri rituale și organizează ceremoniile tribale. E vremea transmiterii miturilor și riturilor, când novicilor le apar spiritele și-i inițiază. Kwakiutl au o vorbă : „Vara, sacrul este dedesubt, profanul e deasupra ; iarna, sacrul e deasupra, iar profanul dedesubt." Mai limpede nici că se putea.

În viața obișnuită, am văzut, sacrul se manifestă aproape exclusiv prin interdicte. El se definește drept ceea ce este „rezervat", „separat" ; e exclus de la folosința comună, protejat de prohibiții menite să prevină orice prejudiciu adus la ordinea lumii, orice risc de a o strica și de a introduce vreun ferment de tulburare. El apare prin urmare în esență ca *negativ*. Este, în fapt, una din caracteristicile fundamentale care i-au fost cel mai adesea recunoscute interdicției rituale. Or, perioada sacră a vieții sociale este tocmai aceea în care regulile sunt suspendate și licențele ca și recomandate. Firește, li se poate refuza exceselor sărbătorii un sens ritual precis și ele pot fi considerate numai drept simple *descărcări de activitate*. „Suntem atât de în afara condițiilor obișnuite de viață", scrie Durkheim, „și avem atât de bine conștiința acestui lucru, încât resimțim ca o nevoie de a ne așeza în afara și deasupra moralei obișnuite." Evident, agitația dezordonată, exuberanța sărbătorii răspund unui soi de impuls la detumescență. Deja Confucius își dădea seama de asta când spunea, pentru a justifica banchetele confreriilor de țărani chinezi, că nu trebuie „arcul ținut mereu încordat, fără să-l slăbești niciodată, sau mereu moale, fără să-l încordezi niciodată". Excesele entuziasmelor colective îndeplinesc cu siguranță *și* această funcție : ele survin precum o bruscă deflagrație după o lungă și severă compresie. Dar acesta e doar unul din aspectele lor, mai puțin, desigur, rațiunea lor de a fi decât mecanismul lor fiziologic. Caracteristica aceasta nu le epuizează natura. Într-adevăr, indigenii văd în ele condiția de eficacitate magică a sărbătorilor lor : ele, excesele, sunt acelea care dovedesc dinainte reușita riturilor și care promit astfel, indirect, femei fecunde, recolte bogate, războinici bravi, un vânat abundent, un pescuit fructuos.

Excesul, remediu al uzurii

Excesul nu face așadar numai să însoțească în mod constant sărbătoarea. El nu este un simplu epifenomen al agitației stârnite de ea. Este necesar pentru succesul ceremoniilor celebrate, participă la virtutea lor sfântă și contribuie ca și ele la reînnoirea naturii sau societății. Acesta pare a fi cu adevărat scopul sărbătorilor. Timpul epuizează, extenuează. El este ceea ce aduce bătrânețea, ceea ce îndreaptă către moarte, ceea ce *uzează* : este chiar sensul rădăcinii din care se trag cuvintele care-l desemnează în greacă și iraniană. În fiecare an, vegetația se reînnoiește, iar viața socială, ca și natura, inaugurează un nou ciclu. Tot ce există trebuie atunci întinerit. Crearea lumii trebuie începută din nou.

Lumea se comportă ca un *cosmos* guvernat de o ordine universală și care funcționează după un ritm regulat. Măsura, regula o mențin. Legea ei este că orice lucru se află la locul *lui*, că orice eveniment se întâmplă la timpul *lui*. Așa se explică de ce singurele manifestări ale sacrului sunt interdicții, măsuri de protecție împotriva a tot ce ar putea să amenințe regularitatea cosmică, sau ispășiri, reparații a tot ce a putut s-o tulbure. Se tinde către imobilitate, căci orice schimbare, orice inovație pun în pericol stabilitatea universului, căruia s-ar vrea să i se oprească devenirea și să i se distrugă prilejurile de a muri. Însă germenii aneantizării lui stau în chiar funcționarea sa, care acumulează deșeurile și antrenează uzura mecanismului.

Nu există nimic care să nu fie supus acestei legi pe care experiența în ansamblu o definește și o confirmă. Însăși sănătatea corpului omenesc cere ca el să-și evacueze regulat „necurățiile", urina și excrementele, iar la femeie și sângele menstrual. Cu toate astea, bătrânețea îl slăbește și-l paralizează în cele din urmă. Natura, în fiecare an, trece în același fel printr-un ciclu de creștere și de declin. Instituțiile sociale nu par a fi la adăpost de această alternanță. Și ele trebuie regenerate periodic și purificate de deșeurile otrăvite pe care le reprezintă partea nefastă lăsată de fiecare act săvârșit pentru binele comunității. Oricât de necesar l-am imagina, se admite că el comportă oarecare necurăție pentru oficiantul care-și asumă răspunderea față de el și, prin contagiune, pentru întreaga societate.

Astfel, zeii din panteonul vedic caută o ființă asupra căreia ar putea face să se transfere impuritatea pe care o contractează ei vărsând sângele în cursul sacrificiului. Acest soi de purgare se efectuează în general sub formă de expulzare sau de ucidere fie a unui țap ispășitor, încărcat de toate păcatele comise astfel, fie a unei personificări a vechiului an ce trebuie înlocuit. Răul, slăbiciunea și uzura trebuie alungate, ele fiind noțiuni care coincid atunci mai mult sau mai puțin. La Tonkin, riturile sunt celebrate cu scopul explicit de a elimina reziduurile impure ale fiecărui eveniment și mai ales ale faptelor săvârșite de autorități. Se încearcă a se neutraliza iritarea, voința malignă a spiritelor acelora pe care guvernul i-a condamnat la moarte pentru trădare, rebeliune sau conspirație. În China, gunoaiele de la măturat, adică deșeurile zilnice ale vieții domestice, sunt strânse grămadă lângă ușa casei și aruncate cu precauție în timpul sărbătorilor de reînnoire a anului, căci ele conțin, ca orice murdărie, un principiu activ care, folosit cum trebuie, poate aduce prosperitate.

Eliminarea scoriilor acumulate de funcționarea oricărui organism, lichidarea anuală a păcatelor, expulzarea timpului învechit nu sunt suficiente. Ele nu sunt de folos decât pentru înmormântarea unui trecut îmbâcsit ce stă să se prăbușească, *și-a trăit traiul* și trebuie să cedeze locul unei lumi neîncepute a cărei sărbătorire e menită a-i forța venirea.

Interdictele s-au dovedit neputincioase în a menține integritatea naturii și a societății. Cu atât mai puțin ar putea ele să contribuie la a le restaura în tinerețea lor dintâi. Regula nu posedă în ea însăși nici un principiu capabil de a o revigora. Trebuie să se facă apel la virtutea creatoare a zeilor și să se revină la începutul lumii, îndărăt, la forțele care au preschimbat atunci haosul în cosmos.

Haosul primordial

Sărbătoarea se prezintă într-adevăr ca o actualizare a timpului dintâi al universului, *Urzeit*, a erei originare eminamente creatoare care a apucat toate lucrurile, toate ființele, toate instituțiile încă de pe când se fixau ele în forma lor tradițională și definitivă. Epoca aceasta nu-i alta decât aceea în care trăiau și făptuiau strămoșii divini, a căror poveste este narată de mituri. Mai mult, pentru tsimshianii din America de Nord, miturile se deosebesc de celelalte povestiri legendare tocmai prin faptul că sunt situate în acel timp revolut în care lumea nu-și luase încă înfățișarea de acum.

Caracteristicile acestui Mare Timp mitic au fost remarcabil studiate de Lévy-Bruhl în legătură cu australienii și papuașii. Fiecare trib are un termen special spre a-l desemna : *altjira* la arunta, *dzugur* la aluridja, *bugari* la karadjeri, *ungud* la populațiile din nord-vestul Australiei etc. Deseori, aceste cuvinte desemnează în același timp visul și, în general, tot ce pare insolit sau miraculos, căci ele slujesc la definirea unui timp când „extraordinarul era regula". Expresiile folosite de observatori tind toate să pună în evidență acest aspect al vârstei primordiale. Pentru Dr. Fortune, acest timp mitic este acela în care „existența a ajuns la ființă și în care a început istoria naturală". El este plasat totodată la *începutul* și *în afara* devenirii. Astfel, A.P. Elkin observă că el este nu mai puțin prezent sau viitor decât trecut : „Este o stare, la fel de bine ca și o perioadă", scrie el în mod semnificativ.

În fond, timpul mitic este originea celuilalt și emerge în el continuu, producând tot ce se manifestă ca deconcertant sau inexplicabil în el. Supranaturalul se află în chip constant pitit îndărătul sensibilului și tinde neîncetat să se manifeste prin el. Vârsta primordială este descrisă cu o uimitoare unanimitate în regiunile cele mai diverse. Este locul ideal al metamorfozelor și al miracolelor. Nimic nu era încă stabilizat, nici o regulă încă hotărâtă, nici o formă încă fixată. Ceea ce de atunci a devenit imposibil, atunci se putea face. Obiectele se deplasau cu de la sine putere, bărcile zburau prin aer, oamenii se transformau în animale și invers. Își schimbau pielea în loc să îmbătrânească și să moară. Întregul univers era plastic și fluid și inepuizabil. Recoltele se coceau spontan și carnea creștea la loc pe animale, de îndată ce erau hăcuite.

Crearea cosmosului

În cele din urmă, strămoșii au impus lumii o înfățișare care, de-atunci, nu s-a mai schimbat, și niște legi care, de-atunci, mai sunt încă în vigoare. Ei i-au plămădit pe oameni, făcându-i să se ivească din pământ sau transformând făpturile mixte, pe jumătate animale, care existau mai înainte. Ei au creat în același timp feluritele specii animale și vegetale sau le-au dat o formă. Modelând un singur individ, îi modificau după asemănarea sa și descendenții ce aveau să vină, iar ei cu toții profitau, în lipsa unei noi intervenții, de mutația arhetipului. Tot ei au statornicit marea, uscatul, insulele, munții. Au despărțit triburile între ele și au instituit, pentru fiecare, civilizația, ceremoniile, amănuntele ceremoniilor, riturile, obiceiurile, legile lui.

Prin faptul că, însă, conteneau fiecare lucru, fiecare ființă între niște limite date, limitele lor de atunci încolo *naturale*, ei le privau de toate puterile magice care le permiteau să-și realizeze instantaneu dorințele și, fără a întâmpina vreun obstacol, să devină pe loc ce aveau ele chef să fie. Într-adevăr, ordinea nu se potrivește cu existența simultană a tuturor posibilităților, cu absența oricărei reguli : lumea a cunoscut atunci limitările de netrecut care mărginesc fiecare specie în ființa-i proprie și o împiedică să iasă din ea. Totul se pomeni imobilizat și fură stabilite interdicte, astfel ca organizarea și legalitatea cele noi să nu mai fie tulburate.

În sfârșit, fu introdusă moartea în lume, prin neascultarea celui dintâi om, mai adesea o femeie, din eroarea unui mesager al divinității, din prostia Strămoșului „Păcală“ [1] care, de obicei, se străduiește cu neîndemânare să imite gesturile Creatorului și a cărui încăpățânare imbecilă provoacă niște consecințe comice și în același timp catastrofale. Oricum, o dată cu moartea cuibărită ca un vierme în fruct, din *haos* se ivește *cosmosul*. Era devălmășiei e încheiată, începe istoria naturală, se instalează regimul cauzalității normale. Desțănțării activității creatoare îi succede vigilența necesară menținerii în bună stare a universului creat.

Haosul și Vârsta de Aur

Înțelegem de ce timpul mitic apare învesmântat într-o ambiguitate fundamentală : în fapt, el se înfățișează sub aspectele antitetice de Haos și Vârstă de Aur. Absența de îngrădiri seduce tot atât pe cât respinge lipsa ordinii și a stabilității. Omul privește cu nostalgie către o lume în care n-avea decât să întindă mâna ca să culeagă fructe savuroase și întotdeauna coapte, în care recolte bogate umpleau hambarele fără arat, fără semănat și fără strâns de pe câmp, care nu cunoștea necesitatea aspră a muncii, o lume unde dorințele se realizau de cum se iveau, fără să se fi pomenit mutilate, micșorate, nimicite de cine știe ce imposibilitate materială sau prohibiție socială.

Vârsta de Aur, copilăria lumii ca și copilăria omului, răspunde acestei concepții a unui paradis terestru în care totul este dat de la început și la ieșirea din care pâinea a trebuit câștigată cu sudoarea frunții. E domnia lui Saturn sau a lui Cronos, fără război și fără negoț, fără sclavie sau proprietate privată. Dar lu-

[1] *Tricksterul* etnografilor anglo-saxoni (v. *infra*, anexa II).

mea aceasta de lumină, de bucurie potolită, de viață lesnicioasă și fericită, este în același timp o lume de tenebre și oroare. Epoca lui Saturn este aceea a sacrificiilor umane, iar Cronos își devora copiii. Fertilitatea spontană a solului nu e nici ea fără de revers. Vârsta dintâi se prezintă și ca eră a creațiilor exuberante și dezordonate, a zămislirilor monstruoase și excesive.

Când cele două reprezentări antagonice se amestecă inextricabil, când un efort de coerență a spiritului le desparte și vedem mitologia operând deosebiri și punând în opoziție, făcând să se urmeze un Haos și o Vârstă de Aur. Acestea apar precum cele două fețe ale uneia și aceleiași realități imaginare, respectiv aceea a unei lumi fără regulă din care ar fi ieșit lumea reglată în care trăiesc în prezent oamenii. Ea i se opune celei din urmă precum lumea mitului lumii istoriei, care începe când mitul a luat sfârșit. I se mai opune precum lumea visului, al cărui nume îl poartă bucuroasă, lumii ce veghează. Apare, în fine, ca vreme a trândăviei, a abundenței, a risipei, a cărei reîntoarcere omul o speră zadarnic pe când se vede condamnat la muncă, la penurie și la economisire.

În același timp, mai mult ori mai puțin obscur, ea reprezintă neîndoielnic copilăria. Ca să ne convingem, nu e nevoie să facem apel la acea părere de rău din suflet, acea lunecare a memoriei care-l îndrituiește pe adult să-și înfrumusețeze până la extrem amintirea anilor de junețe ce-i par dintr-o dată că fuseseră destinați jocurilor, lipsiți de griji, și pe care-i privește, împotriva oricărei verosimilități, ca pe o vreme a unei veșnice sărbători într-o grădină a Raiului. Nu încape nici o îndoială totuși că cele două concepții, despre vârsta dintâi a lumii și despre *paradisul înverzit al iubirilor copilărești*, s-au înrâurit una pe alta.

În rest, este un fapt că activitatea ființei tinere, înaintea ceremoniilor de inițiere care-o introduc în cadrele sociale, nu se află supusă interdictelor ce limitează activitatea omului matur : așijderea, sexualitatea adolescentului înainte de căsătorie este în general cea mai liberă care se poate închipui. Pare că atunci in-

dividul n-ar fi cuprins încă în ordinea lumii și că, în consecință, el n-are cum s-o prejudicieze transgresând niște legi care nu-l privesc. El viețuiește, ca să spunem așa, la marginea universului reglat și a societății organizate. Aparține cosmosului doar pe jumătate, încă nu și-a rupt toate legăturile cu universul fabulos, cu lumea de dincolo din care strămoșii i-au extras sufletul ca să-l depună și să-l facă să renască în sânul unei femei, mama sa.

În opoziție cu ordinea, cu „istoria naturală", vârsta dintâi a lumii reprezintă o epocă de confuzie universală ce nu se poate imagina fără neliniște. La eschimoși aspectele contradictorii ale erei primordiale par intim amestecate. Ea are caracteristicile unui haos nediferențiat : totul era în întunecime, nu exista lumină pe pământ. Nu se zăreau nici continentele, nici mările. Între oameni și animale nu era nici o deosebire. Vorbeau aceeași limbă, locuiau în case asemănătoare, vânau în același fel. Se recunosc de asemenea în descrierea acelei epoci trăsăturile slujind de obicei la zugrăvirea Vârstei de Aur : talismanele aveau pe atunci o putere considerabilă, oamenii se putea preschimba în jivine, în plante, în pietre. Carnea de karibul creștea la loc pe scheletul animalului după ce fusese mâncată. Lopețile de curățat zăpada se deplasau singure dintr-un loc în altul, fără să-și dea cineva osteneala de a le căra.

Dar această din urmă posibilitate manifestă deja, în mod semnificativ, un amestec de regret și de frică, ea ilustrează dorința după o lume în care totul s-ar îndeplini fără efort și iscă teama ca nu cumva lopețile să redevină vii și să fugă deodată de la proprietarul lor. De aceea, niciodată nu sunt lăsate înfipte în zăpadă fără a fi supravegheate.

II. RECREAREA LUMII

În același timp și din aceleași motive coșmar și paradis, vârsta dintâi se înfățișează ca perioada și starea de vigoare creatoare din care s-a ivit lumea de acum, supusă vicisitudinilor uzu-

rii și amenințată de moarte. În consecință, numai renăscând, numai cufundându-se iarăși în acea eternitate mereu actuală ca într-un izvor de Tinerețe cu apă mereu vie are ea șansa de a reîntineri și de a-și regăsi plinătatea de viață și de robustețe ce-i va permite să înfrunte timpul pe durata unui nou ciclu.

Aceasta este funcția pe care o îndeplinește sărbătoarea. Ea a fost deja definită drept o actualizare a perioadei creatoare. Ca să reluăm o formulă justă a lui Dumézil, ea consituie o deschidere către Marele Timp, momentul în care oamenii părăsesc devenirea spre a accede la rezervorul de forțe atotputernice și mereu noi pe care-l reprezintă vârsta primordială. Ea se petrece în temple, în biserici, în locurile sfinte, care întruchipează așijderea deschideri către Marele Spațiu, acela în care evoluau strămoșii divini și ale cărui situri, stânci consacrate, sunt jaloanele perceptibile ce rămân asociate cu gesturile decisive ale Creatorilor.

Se purcede la ceremonie într-o fază critică a ritmului sezonier, atunci când natura pare a se reînnoi, când o schimbare vizibilă se efectuează în ea sub ochii tuturor : la începutul sau la sfârșitul iernii în regiunile cu climă arctică ori temperată, la începutul sau la sfârșitul anotimpului ploios în zona tropicală. Cu o emoție intensă, ținând în același timp de angoasă și de speranță, se face atunci un pelerinaj la locurile străbătute odinioară de strămoșii mitici. Australianul reface cu pietate itinerarul parcurs de ei, se oprește în tot locul unde au adăstat ei și le repetă cu grijă gesturile.

Elkin a subliniat apăsat această legătură vitală, religioasă, depășind cu mult simpla geografie, care există între indigen și patria lui : aceasta, scrie el, apare în ochii săi drept calea de acces care-l duce la lumea invizibilă. Ea îl pune în comunicare cu „puterile dătătoare de viață, cele din care-și trag folos omul și natura". Dacă trebuie să-și părăsească peisajul natal sau dacă acesta este răvășit de colonizare, el se crede menit morții și se simte pierind : nu mai poate relua contactul cu izvorul ce-i revigorează periodic ființa.

Încarnarea strămoșilor creatori

Sărbătoarea este astfel celebrată în spațiul-timp al mitului și ea îndeplinește funcția de a regenera lumea reală. Se alege adesea, în acest scop, momentul reînnoirii vegetației și când, eventual, animalul totemic redevine abundent. Se merge la locul unde strămoșul mitic a plămădit specia vie din care purcede grupul. Acesta repetă ritualul creator pe care l-a moștenit și pe care este singurul în stare să-l ducă la bun sfârșit.

Niște actori mimează faptele și gesturile eroului. Ei poartă măști care-i identifică cu acel strămoș pe jumătate om, pe jumătate animal. Accesoriile acestea comportă adesea niște voleți care, la momentul oportun, descoperă brusc un al doilea chip și-i permit astfel purtătorului lor să reproducă transformările instantanee ce avuseseră loc în vârsta dintâi. Într-adevăr, e vorba de a face prezente și active ființele din perioada creatoare, care au doar ele virtutea magică în stare de a-i conferi ritului eficacitatea dorită. Nu se face de altfel nici un fel de distincție netă între „temeiul mitic și ceremonialul actual". Daryll Forde a constatat-o formal la triburile yuma din Colorado ; informatorii lui confundau tot timpul ritul pe care aveau obiceiul să-l celebreze cu actul prin care strămoșii îl instituiseră la origine.

Diverse procedee sunt concomitent folosite spre a resuscita epoca fecundă a strămoșilor prestigioși. Uneori, ajunge recitarea miturilor. Acestea sunt, prin definiție, povestiri tainice și pline de forță care narează crearea unei specii, întemeierea unei instituții. Ele acționează ca niște formule magice. Recitarea lor e de-ajuns ca să provoace repetarea actului pe care-l comemorează.

Un alt mod de a readuce prin vrajă perioada mitică este de a redesena picturile rupestre care, pe stânci, în galerii ferite, îi reprezintă pe strămoși. Redându-le culorile, retușându-le periodic (ele nu trebuie refăcute complet dintr-o dată : continuitatea s-ar întrerupe), sunt rechemate la viață ființele figurate de ele, sunt

actualizate, ca ele să asigure întoarcerea anotimpului ploios, înmulțirea plantelor și a animalelor comestibile, forfota spiritelor-princhindei care lasă femeile gravide și garantează prosperitatea tribului.

Câteodată se recurge la o adevărată reprezentare dramatică. În Australia, indigenii warramunga mimează viața strămoșului mitic al fiecărui clan, de pildă, pentru oamenii Șarpelui negru, pe aceea a eroului din Thalawalla, din clipa când a ieșit din pământ și până va intra tot acolo. Actorii au pielea acoperită cu un puf care își ia zborul când ei se agită. Ei reprezintă astfel răspândirea germenilor de viață care ies din trupul strămoșului. Făcând aceasta, ei asigură înmulțirea Șerpilor negri, iar oamenii sunt și ei restaurați la rândul lor, se regenerează, sunt confirmați în esența lor intimă prin consumarea animalului sacru.

Aceasta, am văzut, e un sacrilegiu și e interzisă când e vorba de a respecta ordinea lumii și nu de a o reînnoi. Acum însă membrii clanului sunt identificați cu ființele din epoca mitică ce nu cunoșteau prohibițiile și care le-au instituit așa cum vor fi din nou. În perioada precedentă, oficianții s-au sanctificat, într-adevăr, prin respectarea unui post riguros și a multiplelor interdicții care i-au făcut să treacă treptat din lumea profană în domeniul sacrului. Ei au devenit strămoșii : măștile, podoabele pe care le poartă, sunt semnul metamorfozei lor. Ei pot atunci să ucidă și să consume animalul, să culeagă și să mănânce planta de care țin în chip mistic. Ei își realizează astfel comuniunea cu principiul din care-și extrag forța și căruia îi datorează viața. O dată cu el, absorb un nou influx de vigoare. Pe urmă, abandonează celor din alte clanuri specia căreia tocmai i-au provocat învierea și pe care au desacralizat-o făcând uz primii de această hrană sfântă, identică lor și din care au periodic nevoie să guste într-un gest de canibalism revigorant, de teofagie întrematoare : din acel moment, nu vor mai mânca din ea după voie. Sărbătoarea s-a încheiat, ordinea este din nou instituită.

Rituri de fecunditate și de inițiere

Ceremoniile de fecunditate nu sunt singurele ceremonii. Altele au scopul de a-i introduce pe tineri în societatea bărbaților și de a-i admite astfel în colectivitate. Sunt riturile de inițiere. Ele se înfățișează exact ca cele dinainte și, ca și ele, se întemeiază pe reprezentarea miturilor privitoare la originile lucrurilor și ale instituțiilor.

Paralelismul este absolut. Ceremoniile de fecunditate asigură renașterea naturii, ceremoniile de inițiere pe aceea a societății. Fie că sunt coincidente, fie că sunt celebrate separat, ele constau deopotrivă în a actualiza în prezent trecutul mitic, pentru a scoate din el o lume întinerită.

În cultul majo din Noua Guinee, novicii care pătrund în perimetrul sacru se comportă ca niște nou-născuți : ei se prefac a nu ști nimic, a ignora la ce slujesc ustensilele, a se afla pentru prima dată în fața alimentelor ce li se dau de mâncare. Atunci, spre a-i instrui, niște actori care-i încarnează pe strămoșii divini le prezintă fiecare lucru în ordinea în care miturile îi povestesc crearea, prin intermediul acestora. Mai bine nici că se poate marca în ce măsură ceremonia înseamnă cu adevărat reîntoarcere la haosul primordial și stabilire în amănunt a legalității cosmice : venirea pe lume a ordinii nu se face dintr-o dată, ea însăși se petrece în ordine.

După Wirz, ceremoniile majo sunt identice, indiferent că e vorba de fecunditate ori de inițiere. Ele nu diferă decât prin scop. Într-adevăr, societatea e întotdeauna pe picior de egalitate cu natura. Novicele e aidoma seminței îngropate, a pământului care n-a fost încă lucrat. La origine, strămoșii au transformat în oameni creaturile monstruoase din Marele Timp, le-au completat dându-le organe sexuale, izvorul lor de viață și de fecunditate. În același fel, inițierea face din neofiți bărbați adevărați. Circumcizia le *desăvârșește* falusul. Ansamblul ceremoniei le conferă diversele virtuți virile, îndeosebi bravura, invincibilitatea și, pe de altă parte, dreptul și putința de a procrea. Ea aduce la maturi-

tate noua generație de oameni, la fel cum riturile săvârșite întru reproducerea speciei totemice asigură creșterea noii recolte sau a noii generații de animale.

În plus, cu prilejul inițierii novicii învață miturile, moștenirea misterioasă și sacră a tribului. Ei asistă la demonstrația ceremoniilor pe care le vor celebra și ei la rândul lor și a căror reușită va dovedi excelența calității lor de adulți. Dansurile rituale din America de Nord sunt legate de niște haruri magice, ele însele în legătură cu povestirile secrete care explică cum le-au dobândit strămoșii. Cunoașterea povestirii, executarea dansului conferă de pildă „posesia" Harponului Magic, indispensabil pentru succesul vânătorii de vidre, a Apei Vieții care învie morții, a Focului Arzător care arde la distanță. Dansul nu e altceva pentru kwakiutl, scrie Boas, decât „reprezentarea dramatică a mitului referitor la dobândirea spiritului" și, în consecință, a harului personificat de el.

El i-a fost dezvăluit de către spiritul însuși novicelui care, ca să-și autentifice inițierea, repetă dansul purtând masca și însemnele strămoșului-protector de la care l-a învățat. În timpul dansului, el îl încarnează pe acesta sub o formă animală, căci ceremonialul a fost ca întotdeauna instituit în era mitică, înainte ca Preschimbătorul să fi fixat fiecare lucru în forma-i definitivă. Spiritele apar numai iarna, adică între două perioade de trudă profană, în afara timpului obișnuit : iarna este anotimpul sărbătorilor, al dansurilor în timpul cărora tinerii încarnează spiritele pentru a dobândi harurile distribuite de ele și a-și însuși puterile lor, identificându-se cu ele.

În timpurile mitice, de altfel, cele două feluri de ceremonii (de inițiere și de fecunditate) făceau doar una. Strehlow o afirmă în mod expres în privința Australiei, unde totuși ele sunt cel mai clar deosebite în ritual : strămoșii străbăteau Marele Spațiu împreună cu novicii și-i învățau, îndeplinindu-le, riturile prin care creau ființele sau le statorniceau într-o morfologie stabilă. Îi inițiau astfel nu printr-o ceremonie „albă", ci prin etalarea primă și efectivă, prin exercitarea pentru prima oară a activității lor creatoare.

Suspendarea timpului măsurat

Oricum, mai întâi trebuie actualizată vârsta primordială : sărbătoarea este Haosul regăsit și plămădit din nou. În China, se consideră că burduful care întruchipează haosul e transformat atunci când a fost de șapte ori găurit de Fulgere. La fel, omul are șapte deschizături la chip, iar cel de familie bună are șapte la inimă. Burduful-Haos e personificat de un om prost, „fără deschidere", lipsit de față și de ochi. La finele unui festin, Fulgerele îl străpung de șapte ori : nu ca să-l omoare, subliniază Granet, ci ca să-l facă să renască la o viață superioară, ca să-l modeleze. Trasul cu arcul într-un burduf apare legat (în ritual) de o sărbătoare de iarnă, petrecerea din noaptea cea lungă, ce are loc în timpul ultimelor douăsprezece zile ale anului și când toate excesele sunt comise pe întrecute.

E un obicei foarte larg răspândit ; sărbătoarea readuce epoca licențelor creatoare, cele care preced și generează ordinea, forma și interdictul (cele trei noțiuni sunt legate între ele și se opun împreună noțiunii de Haos). Această perioadă are parcă locul ei rezervat în calendar. Într-adevăr, atunci când se socotesc lunile după lunații și anul după revoluția Pământului în jurul Soarelui, rămân în suspensie douăsprezece zile la finele ciclului solar. Ele permit să se pună de acord cele două feluri de a măsura timpul. Aceste zile intercalare nu aparțin nici unei luni, nici unui an. Ele se află în afara timpului măsurat și par prin aceasta ca dinainte desemnate reîntoarcerii periodice și întrematoare a Marelui Timp.

Aceste zile în plus sunt echivalentul întregului an, „replica" lui, după expresia din *Rig-Veda* despre zilele sacre de la mijlocul iernii din India antică. Fiecare corespunde cu una din lunile anului și ceea ce se petrece în aceste zile prefigurează ceea ce se va întâmpla în cursul anului. Numele lor de altfel, și ale zilelor, și ale lunilor, sunt identice și se succed în aceeași ordine. Dacă se socotește în cicluri de câte doi ani și jumătate, ca în calendarul celtic de la Coligny, perioada intercalară comportă treizeci de zile care reproduc seria de douăsprezece luni, repetată de două ori și jumătate.

Prezența strigoilor

Oricare i-ar fi durata, în acest răstimp se confundă lumea de dincolo și lumea de aici. Strămoșii sau zeii, încarnați de dansatori mascați, vin să se amestece cu oamenii și întrerup violent cursul istoriei naturale. Ei sunt prezenți la sărbătorile totemice australiene, la neo-caledonianul *pilou*, la ceremoniile de inițiere papuașe și nord-americane. La fel, morții ies din lăcașurile lor și invadează lumea celor vii.

Căci, pe durata acestei suspendări a ordinii universale care o constituie schimbarea de an, toate barierele sunt deschise și nimic nu-i mai împiedică pe cei trecuți în lumea de dincolo să-și viziteze urmașii. În Siam, un personaj infernal deschide atunci porțile abisului și morții urcă pentru trei zile la lumina Soarelui. Un rege temporar guvernează țara cu prerogativele unui adevărat suveran, în vreme ce poporul se dedă jocurilor de noroc (activitate-tip de risc și delapidare, direct opusă acumulării lente și sigure de avuții prin muncă). La eschimoși, cu prilejul sărbătorilor de iarnă, sufletele vin să se reîncarneze în membrii taberei, afirmând astfel solidaritatea, continuitatea generațiilor grupului. Sunt apoi poftite solemn să plece, ca să-și reia cursul condițiile normale de existență.

Când sezonul sărbătorilor s-a fărâmițat și ele sunt distribuite pe întregul an, se constată și atunci o perioadă în care cei decurși au permisiunea de a se împrăștia printre cei vii. Apoi, la capătul răstimpului ce le este menit pentru invazia lor anuală, sunt trimiși în domeniul lor printr-un descântec explicit. La Roma, la date fixe, se ridică piatra ce închide așa-numitul *mundus* : e o gaură în Palatin socotită calea de acces în lumea infernală, contracția acestei lumi înseși și, după cum îi spune și numele, corespondentul exact al lumii celor vii, căreia îi este simetrică în lumea de dincolo. Ea reprezintă în același timp rezumatul Marelui Spațiu față de întinderea profană și orificiul ce le permite să comunice între ele. Atunci sufletele hălăduiesc în libertate prin oraș, precum în cele trei zile de mai la sfârșitul cărora fiecare cap de familie le gonește din casa lui scuipând

bobi care, până în anul următor, îi scutesc, pe el și pe ai săi, de incursiunea lor. Reîntoarcerea morților rămâne adesea legată de schimbarea de timp : în toată Europa, îndeosebi în noaptea de Sfântul Silvestru, adică în ultima noapte a anului, li se permite strigoilor, stafiilor, fantomelor să bântuie printre cei vii.

III. FUNCȚIA DEZMĂȚULUI

Acest antract de universală confuzie care-l constituie sărbătoarea apare astfel în mod real ca durată a suspendării ordinii lumii. De aceea sunt îngăduite atunci excesele. E necesar un comportament împotriva regulilor. Totul trebuie făcut pe dos. În epoca mitică, cursul timpului era inversat : te năsteai bătrân, mureai copil. Două motive concură la a face recomandabile în aceste împrejurări dezmățul și nebunia. Pentru a avea siguranța de a regăsi condițiile de existență din trecutul mitic, lumea se străduiește a face contrariul a ceea ce se face în mod obișnuit. Pe de altă parte, orice exuberanță manifestă un surplus de vigoare ce nu poate decât să aducă abundența și prosperitatea reînnoirii așteptate.

Și o cauză și cealaltă duc la transgresarea prohibițiilor și la depășirea măsurii, la a se profita de suspendarea ordinii cosmice spre a se încălca o regulă când ea interzice acest lucru, spre a se abuza fără reținere de ceva când ea o îngăduie. De aceea, toate prescripțiile care protejează buna rânduială naturală și socială sunt atunci sistematic violate. Aceste transgresiuni nu încetează totuși de a constitui sacrilegii. Ele aduc atingere regulilor care ființau în ajun și sunt menite a redeveni a doua zi cele mai sfinte și mai inviolabile. Ele întruchipează cu adevărat sacrilegii majore.

În general, orice împrejurare în care existența societății și a lumii pare a se clătina și cere a fi renovată printr-un influx de vigoare tinerească și excesivă este asimilată momentului patetic al schimbării de timp. Nu e de mirare în aceste condiții că se recurge la licențe analoge sau identice acelora din zilele interca-

lare pentru a contrabalansa acțiunea unui flagel, după cum se spune despre cutare trib australian confruntat cu epidemiile sau despre cutare altul la apariția aurorei australe, pe care indigenii o consideră un incendiu ceresc amenințând să-i mistuie : bătrânii poruncesc atunci schimbul de femei.

De faptul că indigenii chiar au sentimentul că restaurează universul atacat în ființa lui nu ne-am putea îndoi când îi vedem pe cei din arhipelagul Fiji cum purced, în caz de recoltă proastă, când îi sperie foametea, la o ceremonie pe care o numesc „creare a pământului". Acesta, într-adevăr, se dovedise epuizat. Se impune a fi întinerit, făcut să renască, se cere înlăturată ruina ce pândește lumea și oamenii.

Sacrilegii sociale la moartea regelui

Atunci când viața societății și a naturii se află rezumată în persoana sacră a regelui, clipa morții sale determină momentul critic și tot ea declanșează licențele rituale. Acestea iau atunci înfățișarea care corespunde strict cu catastrofa survenită. Sacrilegiul este de ordin social. El e săvârșit la adresa maiestății, ierarhiei și puterii. Nu există caz în care să se poată afirma că dezlănțuirea pasiunilor, multă vreme stăpânite, profită de slăbiciunea forțată a guvernului sau de absența trecătoare a autorității. Căci niciodată nu i se opune nici cea mai mică rezistență frenezie populare : ea este socotită la fel de necesară pe cât era și starea de supunere față de monarhul defunct. În insulele Sandwich, când află de moartea regelui, mulțimea comite toate actele considerate în vremea obișnuită drept criminale : incendiază, jefuiește și ucide, în timp ce femeile sunt obligate să se prostitueze public. În Guineea, relatează Bosman, de îndată ce poporul află de moartea regelui, „fiecare se pune să fure de la aproapele său pe întrecute", iar aceste furturi continuă până la proclamarea succesorului.

În insulele Fiji, faptele sunt și mai limpezi : moartea șefului dă semnalul jafului, triburile vasale invadează capitala și comit

toate tâlhăriile și prădăciunile cu putință. Pentru a le evita, adesea s-a ales soluția de a se tăinui decesul regelui, iar când triburile vin să întrebe dacă șeful a murit, în speranța de a devasta și prăda, li se răspunde că trupul lui e deja putrezit. Ele se retrag atunci dezamăgite, dar docile, căci au ratat prilejul.

Se vede clar din acest exemplu că vremea licențelor este exact aceea a descompunerii trupului regelui, adică aceea a perioadei acute de infecție și necurăție reprezentate de moarte, durata deplinei și evidentei sale virulențe, eminamente activă și molipsitoare. Societatea trebuie să se protejeze de ea arătându-și vitalitatea. Pericolul nu ia sfârșit decât o dată cu eliminarea completă a elementelor putrescibile din cadavrul regal, când rămâne din el doar un tare și sănătos schelet incoruptibil. Atunci se estimează că faza primejdioasă s-a încheiat : cursul obișnuit al lucrurilor poate fi restabilit. O nouă domnie începe după o vreme de incertitudine și confuzie, în timpul căreia se petrecea lichefierea cărnurilor Păstrătorului.

Într-adevăr, regele este în chip esențial un Păstrător al cărui rol constă în a menține ordinea, măsura, regula, toate principii care se uzează, îmbătrânesc, mor o dată cu el și care, concomitent cu ruinarea integrității sale fizice, își pierd forța și virtutea eficace. Moartea lui deschide de aceea un fel de interregn al virtuții eficace inverse, adică al principiului de dezordine și exces, generator al efervescenței din care va renaște o ordine nouă și revigorată.

Sacrilegii alimentare și sexuale

La fel, sacrilegiile alimentare și sexuale au drept scop, în societățile totemice, să asigure grupului, pentru o nouă perioadă, subzistența și fecunditatea. Licențele sunt legate de ceremonia reînnoirii animalului sacru sau de aceea a integrării tinerilor în societatea bărbaților.

Într-adevăr, riturile acestea deschid un nou ciclu vital și joacă prin urmare rolul exact al schimbării timpului din civilizațiile

mai diferențiate. Și ele constituie o întoarcere la haos, o fază în care existența universului și a legalității este dintr-o dată pusă sub semnul întrebării. Sunt violate atunci interdictele care, în vremea obișnuită, asigură buna funcționare a instituțiilor, mersul regulat al lumii, și care departajează ceea ce este permis de ceea ce este interzis. Specia venerată de grup e ucisă și consumată și, în paralel cu marea crimă alimentară, se comite și marea crimă sexuală : se transgresează legea exogamiei.

Profitând de dans și de noapte, în disprețul legilor de înrudire, bărbații clanului se unesc cu soțiile din clanul complementar, care sunt prin urmare originare dintr-al lor și le sunt ca atare interzise. La warramunga, când cei din fratria uluuru își celebrează ceremonia de inițiere, la căderea serii ei își duc femeile celor din fratria kingilli care, ne amintim, au pregătit pentru ei sărbătoarea, iar aceștia au atunci relații cu femeile ce aparțin tuși fratriei lor. Aceste uniri incestuoase provoacă de obicei un fior de teroare în fața nelegiuirii lor, cei vinovați fiind pedepsiți cât se poate de sever. Cu ocazia sărbătorii, ele sunt permise și obligatorii.

Trebuie subliniat că aceste sacrilegii sunt considerate la fel de rituale și sfinte ca și interdicțiile înseși pe care ele le violează. Și unele și altele țin de *sacru*. În cursul marii sărbători neo-caledoniene, *pilou*, intervine, după spusele lui Leenhardt, un personaj mascat care se comportă invers față de toate regulile. El face tot ce e interzis celorlalți. Încarnând strămoșul cu care-l identifică masca pe care o poartă, el mimează și reia faptele patronului său mitic, care „se ține după femeile însărcinate și răstoarnă noțiunile pasionale și sociale".

Mit și incest

Din nou e vorba de a adopta un comportament conform exemplului legendar propus de strămoșii divini : or, aceștia practicau incestul.

Cuplul originar este cel mai adesea alcătuit din frate și soră. Așa se întâmplă la numeroase triburi oceaniene, africane, americane. În Egipt, Nut, zeița Cer, venea în fiecare noapte să se acupleze cu fratele ei Keb, zeul Pământ. În Grecia, Cronos și Rhea sunt de asemenea frate și soră, iar dacă Deucalion și Pyrrha, care populează din nou lumea după un potop, nu sunt, ei fac parte măcar dintre acei veri pe care-i desparte legea exogamiei. Mai mult, incestul este caracteristic Haosului : ele se implică mutual ; Haosul este epoca incesturilor mitice, iar incestul este în mod curent socotit a dezlănțui catastrofe cosmice. La triburile africane achanti, dacă acela care se unește cu o femeie interzisă și compromite astfel ordinea universală nu și-a primit pedeapsa cuvenită, vânătorii nu mai pot ucide nimic în pădure, recoltele se opresc din creștere, femeile nu mai nasc, clanurile se amestecă și încetează să mai existe : „Totul nu mai este atunci decât Haos pe lume", conchide limpede observatorul.

La eschimoși, dereglarea sexuală manifestă clar întoarcerea la perioada mitică. Orgiile au loc la sărbătoarea stingerii lămpilor, care se celebrează la solstițiul de iarnă. Se sting și se aprind din nou atunci toate lămpile din tabără, simultan. Astfel se face simțită schimbarea anului, este localizată și ilustrată. În timpul întunericului simbolizând Haosul, perechile se unesc sub banca largă așezată de-a lungul pereților casei de iarnă. Toate femeile au fost schimbate între ele. Uneori, principiul care determină aceste uniri temporare e cunoscut : în Alaska și în Cumberland Sound, un actor cu mască, personificând-o pe zeița Sedna, împerechează bărbații și femeile după nume, adică așa cum erau împerecheați strămoșii legendari de la care își trag ei numele. Astfel, dispariția regulilor obișnuite de reglementare sexuală nu înseamnă nimic altceva decât o trecătoare readucere la suprafață a epocii creatoare revolute.

Miturile de incest sunt mituri de creație. Ele explică în general originea rasei umane. Virtutea unirii interzise și caracteristice pentru Marele Timp se adaugă fecundității normale a unirii sexuale. Practicile erotice sunt cu deosebire importante la papuașii kiwai și marind-anim : ele nu fac decât să le reproducă pe

acelea care le-au slujit strămoșilor întru crearea plantelor folositoare. Așa cum a remarcat Lévy-Bruhl, dezmățul din timpul sărbătorii este de asemenea eficace prin magie simpatetică și prin participare la puterea creatoare a ființelor vârstei dintâi.

Valoarea dereglării sexuale

Actul sexual posedă deja în el însuși o putere fecundatoare. El este *fierbinte*, cum spune tribul thonga, adică dezvoltă o energie capabilă să le sporească, să le excite pe toate celelalte care se manifestă în natură : orgia de virilitate căreia sărbătoarea îi servește de prilej ajută deci funcția acesteia prin simplul fapt că încurajează și reînsuflețește forțele cosmice. Dar acest rezultat poate fi la fel de bine efectul oricărui alt exces, al oricărui alt dezmăț. Și, tocmai, nu există nici unul care să nu-și aibă rolul său în sărbătoare.

Cum ordinea care conservă, dar se uzează, e întemeiată pe măsură și discernământ, dezordinea care regenerează implică excesul și confuzia. În China, o barieră neîntreruptă de interdicte desparte sexele în toate manifestările vieții publice sau private. Bărbatul și femeia lucrează fiecare deoparte, având ocupații distincte. Mai mult, nimic din ce aparține unuia nu trebuie să intre în contact cu ceea ce ține de celălalt. La sărbători însă, la sacrificii, la aratul ritual, la topirea metalelor, de fiecare dată când trebuie creat ceva, este necesară acțiunea conjugată a bărbatului și femeii. „Colaborarea dintre sexe", scrie Granet, „avea cu atât mai mare eficacitate cu cât, fiind sacrilegiu în vreme normală, era rezervată pentru momentele sacre." Astfel, sărbătorile de iarnă se termină cu o orgie la care bărbații și femeile se luptă și-și smulg hainele, fără îndoială mai puțin ca să se dezgolească și mai mult ca să se îmbrace cu hainele luate de la ceilalți.

Într-adevăr, schimbul de haine apare ca *signatura* însăși a stării de Haos, ca simbol al răsturnării valorilor. El avea loc la Saceele babiloniene, iar la evrei, de sărbătorile orgiace Purim, ca violare directă a legii lui Moise. Dubla deghizare a lui Herakles

și a reginei Omphalé trebuie pesemne atribuită unor rituri de acest fel. În orice caz, în Grecia, sărbătoarea schimbului de haine între băieții și fetele din Argos poartă numele semnificativ de *hybristika*. Or, *hybris* reprezintă prejudiciul adus ordinii cosmice și sociale, excesul care întrece măsura. Textele îl prezintă ca fiind caracteristic Centaurilor, monștrii pe jumătate oameni, pe jumătate animale din mitologie, răpitori de femei și mâncători de carne crudă, încarnați, așa cum a recunoscut Dumézil, de către membrii mascați ai confreriilor inițiatice, care se manifestă violent la schimbarea anului și, precum corespondenții lor legendari, sunt transgresori tipici ai tuturor interdicțiilor.

Exagerări fecunde

Fecunditatea se naște din exagerare. Orgiei sexuale, sărbătoarea îi adaugă ingestia monstruoasă de alimente și băuturi. Sărbătorile „primitive", pregătite din timp, prezintă într-un grad înalt această caracteristică, ce s-a menținut în mod surprinzător și la civilizații mai rafinate. La Anthesteriile ateniene, i se dădea fiecăruia un burduf de vin : se pornea atunci un fel de turnir, la care învingea cel ce și-l golea primul pe al său. De Purim, Talmudul prevede că trebuia să se bea până la imposibilitatea de a mai deosebi unul de altul cele două strigăte specifice ale sărbătorii, „Blestemat fie Aman" și „Binecuvântat fie Mardoheu". În China, dacă dăm crezare textelor, se strângeau de-ale gurii „în grămezi mai înalte ca un deal", se săpau eleștee care se umpleau cu vin și pe care s-ar fi putut înfrunta corăbii în luptă, după cum, pe mormanele de merinde, s-ar fi putut organiza curse de care.

Toată lumea are a se ghiftui până la limita posibilului, a se umple ca un burduf ce stă să crape. Exagerarea din descrierile tradiționale manifestă un alt aspect al exceselor rituale : întrecerea în fanfaronadă și pălăvrăgeală care însoțește risipa de avuții strânse, sacrificate. Se știe ce rol aveau duelurile de lăudăroșenii la serbările și ospețele germanilor, celților și multor altor popoa-

re. Prosperitatea viitoarelor recolte trebuie forțată, risipindu-se fără socoteală conținutul hambarelor și întărindu-se și mai mult gestul cu vorba. Concursuri ruinătoare sunt deschise pentru cine va da cel mai mare gaj într-un fel de pariu cu destinul, spre a-l sili să înapoieze cu vârf și îndesat, însutit, ce i se va fi dat.

Fiecare gândea să obțină, conchide Granet comentând faptele din China, „o mai bună remunerație, un randament mai mare la muncile ce aveau să vină". Eschimoșii își fac aceeași socoteală. Aceste schimburi și împărțiri de daruri ce însoțesc sărbătorile zeiței Sedna sau trimiterea sufletelor înapoi în lumea de dincolo posedă o eficacitate mistică. Ele fac vânătoarea fructuoasă. „Fără generozitate, nu există noroc", subliniază M. Mauss, sprijinindu-se pe o observație care precizează că „schimbul de daruri are ca efect sporirea bogățiilor". Acela care se mai practică încă astăzi în Europa, exact de Anul Nou, apare ca vestigiul mediocru al unei circulații intense a tuturor tezaurelor, menită odinioară, la schimbarea anului, să revigoreze existența cosmică și să întărească legăturile existenței sociale. Economia, acumularea, măsura definesc ritmul vieții profane, risipa și excesul pe acela al sărbătorii, al interludiului periodic și exaltant de viață sacră ce o întrerupe și-i redă tinerețea și sănătatea.

La fel, gesturilor reglate ale muncii care îngăduie strângerea hranei li se opune agitația frenetică de la serbările breslelor, când ea este înfulecată. Sărbătoarea, într-adevăr, nu comportă numai un dezmăț de consumație, al gurii și al sexului, ci și un dezmăț de expresie, al vorbelor și al gesturilor. Strigătele, zeflemelile, injuriile, un du-te-vino de glume grosolane, obscene sau blasfematorii între public și un cortegiu care-l traversează (ca în ziua a doua a Anthesteriilor, la Leneene, la Marile Mistere, la carnaval, la sărbătoarea medievală a Nebunilor), asalturile de ironii deocheate între grupul femeilor și cel al bărbaților (ca la sanctuarul Demetrei Mysia, aproape de Pellana în Ahaia) constituie principalele excese ale cuvântului.

Mișcările nu rămân nici ele mai prejos : mimici erotice, gesticulații violente, lupte simulate sau reale. Contorsiunile obscene ale lui Baubo, provocându-i râsul Demetrei, trezesc natura

din letargie și-i redau fecunditatea. Se dansează până la epuizare, se fac piruete până la amețire. Se ajunge repede la brutalități : la ceremonia focului la warramunga, doisprezece participanți apucă niște torțe aprinse. Unul din ei se repede la cei din fața sa, slujindu-se de torță ca de o armă ; curând izbucnește o încăierare generală, în care torțele trosnesc lovind capetele și împroașcă trupurile combatanților cu scântei arzătoare.

Parodia puterii și a sfințeniei

Faptele interzise și faptele depășind măsura nu par suficiente în a marca diferența dintre vremea dezlănțuirii și vremea regulii. Li se adaugă faptele pe dos. Lumea se străduiește să se poarte într-un mod exact contrar față de comportamentul normal. Inversarea tuturor raporturilor pare dovada evidentă a reîntoarcerii Haosului, a epocii de fluiditate și confuzie.

De aceea, sărbătorile la care se urmărește retrăirea vârstei dintâi a lumii, Kronia la greci sau Saturnalia la romani, cu nume semnificative, presupun răsturnarea ordinii sociale. Sclavii mănâncă la masa stăpânilor, le poruncesc, își bat joc de ei, iar aceștia îi slugăresc, îi ascultă, suportă afronturile și mustrările lor. În fiecare casă se constituie un Stat în miniatură : funcțiile înalte, rolurile de pretori și consuli, le sunt încredințate sclavilor, care exercită atunci o putere efemeră și parodică. La Babilon, și rangurile erau intervertite la sărbătoarea Saceelor : în fiecare familie, un sclav îmbrăcat în rege avea la discreția lui, pentru un timp limitat, toată casa. Un fenomen analog se petrecea la scara Statului. La Roma, era ales un monarh care le dădea supușilor săi de-o zi ordine ridicole, cum ar fi de a înconjura locuința ducând pe umeri o cântăreață la flaut.

Anumite date ne lasă să presupunem că falsul rege avea mai în vechime o soartă tragică : orice dezmăț, orice exces îi erau permise, dar era dat morții pe altarul zeului-suveran, Saturn, cel pe care-l încarnase timp de treizeci de zile. Regele Haosului o dată mort, totul reintra în ordine, iar guvernul firesc dirija din

nou un univers organizat, un cosmos. La Rhodos, era sacrificat la sfârșitul Kroniilor un prizonier în prealabil îmbătat. La Saceele babiloniene, era spânzurat sau răstignit un sclav care, în timpul sărbătorii, îndeplinise în oraș rolul regelui, profitând de concubinele acestuia, poruncind în locul lui, dând poporului exemplu de orgie și luxură. Probabil că trebuie să-i apropiem pe acești falși regi, meniți morții după ce se arătaseră, în timpul retragerii anuale a puterii normale, tirani excesivi, fără de măsură și destrăbălați, de acel Nahusha la fel de excesiv, lipsit de măsură și destrăbălat care domnește peste ceruri și lume în timpul retragerii lui Indra „dincolo de nouăzeci și nouă de cursuri de apă" după uciderea lui Vrita, sau de acel Mithothyn, magicianul uzurpator care guvernează universul după retragerea lui Odin, când acesta se exilează ca să se purifice de necurăția pe care o contractase din cauza nevestei lui, Frigga. Și mai în general, ne putem gândi la suveranii temporari care, mai ales în miturile indo-europene, îi iau locul adevăratului stăpân al zeilor, atunci când acesta se duce să facă penitență pentru păcatele cu care l-a împovărat exercitarea însăși a autorității.

Totul ne îndeamnă să privim carnavalul modern ca pe un soi de ecou muribund al sărbătorilor antice de tipul Saturnaliilor. În fapt, și la acesta un manechin de carton închipuind un rege enorm, colorat, comic este împușcat, ars sau înecat după o perioadă de veselie. Ritul nu mai are valoare religioasă, însă motivul pare limpede : de îndată ce o efigie înlocuiește victima umană, ritul tinde să-și piardă valoarea expiatorie și fecundantă, dublu-i aspect de lichidare a necurățiilor trecute și de creare a unei lumi noi. El ia un caracter de parodie deja perceptibil în sărbătoarea romană și care joacă rolul esențial în sărbătoarea medievală a Nebunilor sau a Inocenților.

Aceasta are loc în timpul perioadei de petrecere care începe în apropierea Crăciunului la clerul minor. Se purcede la alegerea unui papă, a unui episcop sau a unui abate de mascaradă, care ocupă tronul până în seara de Epifanie. Preoții poartă veșminte femeiești, fredonează refrene obscene sau grotești pe melodii de cântece liturgice, transformă altarul într-o masă de tavernă la

care chefuiesc, ard în cădelniță resturi de încălțări vechi, se dedau, într-un cuvânt, la toate necuviințele imaginabile. În sfârșit, e introdus cu mare pompă în biserică un măgar învești mântat într-un patrafir somptuos, în cinstea căruia se celebrează slujba.

Sub aceste parodii burlești și blasfematorii, se recunoaște lesne vechea preocupare de a răsturna anual ordinea lucrurilor. Ea este poate și mai vizibilă în schimbul de roluri efectuat între călugărițe și școlărițe la Congrégation de Notre-Dame, marele pension de la Paris, de ziua Inocenților : elevele se îmbrăcau cu straiele călugărițelor și țineau orele, în timp ce profesoarele lor stăteau în bănci și se prefăceau că ascultă. Aceeași sărbătoare comporta la mânăstirea franciscană din Antibes o intervertire de funcții între preoți și laici. Călugării îi înlocuiau pe frații mireni la bucătărie și la grădină, iar aceștia țineau slujba. Ei își puneau pentru nevoile momentului podoabe sacerdotale zdrențuite și întoarse pe dos. Cărțile sfinte le citeau ținându-le invers.

Organizare și infracțiune

Nu trebuie, desigur, să vedem în aceste manifestări tardive mult mai mult decât aplicarea automată la un nou mediu a unui fel de mecanism de răsturnare, moștenit din vremurile când se resimțea acut necesitatea de a face totul în răspăr sau cu exces în momentul schimbării anului. Nu pare să mai fi rămas de-atunci decât principiul ritului și ideea unei substituiri temporare a puterii normale cu o putere de comedie.

Sărbătoarea reprezintă un ansamblu mult mai complex. Ea comportă concedierea timpului uzat, a anului revolut, și totodată eliminarea deșeurilor produse de funcționarea oricărei economii, a necurățiilor legate de exercitarea oricărei puteri. În plus, se revine la Haosul creator, la *rudis indigestaque moles* din care s-a născut el și din care va renaște universul organizat. Se deschide o perioadă de licențe pe durata căreia autoritățile legitime se retrag. La Tonkin, Marele Sigiliu al Justiției rămânea închis atunci într-un sipet, cu efigia întoarsă, spre a marca adormirea legii.

Tribunalele erau închise și, dintre toate delictele, nu se mai ținea seamă decât de omoruri și, de altfel, judecarea celor ce se făceau vinovați de ele era amânată până când domnia regulii revenea. Până atunci, puterea îi era încredințată unui monarh însărcinat să transgreseze toate interdictele, să se dedea tuturor excesele. El îl personifica pe suveranul mitic din Vârsta de Aur-Haos. Dezmățul general reîntinerește lumea, încurajează forțele revigorante ale naturii amenințate atunci de moarte.

Când se pune apoi problema restabilirii ordinii, a plămădirii universului nou, regele temporar e detronat, expulzat, jertfit, ceea ce-i facilitează eventual identificarea cu reprezentantul vechii epoci, când acesta era încarnat de un țap ispășitor alungat sau omorât. Defuncții reîntorși sunt din nou trimiși în lumea lor. Zeii, strămoșii se retrag din lumea oamenilor. Dansatorii care-i închipuiau își îngroapă măștile, își șterg desenele de pe trup. Iarăși se ridică bariere între bărbați și femei, prohibițiile sexuale și alimentare intră din nou în vigoare.

Restaurarea o dată încheiată, forțele excesului necesare revigorării trebuie să cedeze locul spiritului de măsură și docilitate, acelui sentiment de teamă care e începutul înțelepciunii, la tot ceea ce menține și conservă. Freneziei îi urmează munca ; lipsei de măsură, respectul. Sacrul organizării, cel al interdictelor, rânduiește și face să dureze creația cucerită de sacrul infracțiunii. Unul guvernează cursul normal al vieții sociale, celălalt îi prezidează paroxismul.

Cheltuire și paroxism

Într-adevăr, în forma-i deplină, sărbătoarea trebuie definită ca paroxism al societății pe care o purifică și totodată o reînnoiește. Ea nu-i este punct culminant numai din punct de vedere religios, ci și din punct de vedere economic. E momentul circulației avuțiilor, al celor mai considerabile târguieli, al distribuirii prestigioase a rezervelor acumulate. Ea apare ca fenomen total care manifestă gloria colectivității și cufundarea în ființa ei :

grupul se bucură atunci de nașterile survenite ce-i dovedesc prosperitatea și-i asigură viitorul. El își primește noii membri în sânul său prin inițierea care le întemeiază vigoarea. Își ia rămas bun de la morții săi și-i încredințează solemn de fidelitatea sa. Este în același timp prilejul când, în societățile ierarhizate, diferitele clase sociale se apropie între ele și fraternizează, iar în societățile cu fratrii, grupurile complementare și antagonice se confundă, își dovedesc solidaritatea și fac să colaboreze la opera de creație principiile mistice pe care le încarnează și care, de obicei, sunt ținute cu grijă deoparte.

„Sărbătorile noastre", explică un canac, „arată mișcarea sculei care slujește la a lega între ele părțile acoperișului de paie, încât să iasă o singură casă, un singur cuvânt." Leenhardt nu ezită să-i comenteze declarația în acești termeni : „Astfel, vârful societății la canaci nu este un cap ierarhic, un șef, este chiar sărbătoarea (*pilou*) : clipa de comuniune a clanurilor aliate care, împreună, în fervoarea vorbelor și a dansurilor, exaltă zeii, totemurile, pe cei nevăzuți care sunt izvorul vieții, reazemul puterii, condiția de existență a societății înseși." Într-adevăr, atunci când aceste sărbători, epuizante și ruinătoare, au încetat sub influența colonizării, societatea și-a pierdut elementul de legătură și s-a dezagregat.

Oricât de diferite le-am imagina și ar apărea ele, reunite într-un singur sezon sau diseminate în cursul anului, sărbătorile par a îndeplini pretutindeni o funcție analogă. Ele constituie o ruptură în obligația muncii, o eliberare de limitările și servituțile condiției de om : sunt momentele în care se trăiește mitul, visul. Existența se petrece într-un timp, într-o stare în care oamenii trebuie doar să cheltuiască și să se cheltuiască. Mobilurile de a dobândi nu mai contează, trebuie delapidat și toți își irosesc care mai de care avuțiile, hrana, vigoarea sexuală sau musculară. Se pare însă că societățile, pe parcursul evoluției lor, tind către nediferențiere, uniformitate, egalizare a nivelurilor, relaxare a tensiunilor. Complexitatea organismului social, pe măsură ce se accentuează, suferă tot mai puțin întreruperea cursului obișnuit

al vieții. Trebuie ca totul să continue astăzi la fel ca ieri și mâine la fel ca astăzi.

Turbulența generală nu mai e posibilă. Ea nu se mai produce la date fixe și nici pe o scară largă. E ca și diluată în calendar, ca resorbită în monotonie, în regularitatea necesară. Atunci îi succede sărbătorii vacanța. Desigur, e vorba tot de un timp de cheltuire a activității libere, de întrerupere a muncii reglate, dar este o fază de destindere și nu de paroxism. Valorile sunt complet inversate : într-un caz, fiecare pleacă unde-l taie capul, în celălalt toți se adună în același loc. Vacanța (chiar numele ei o indică) se înfățișează ca un vid sau cel puțin ca o încetinire a activității sociale. Ea este prin asta neputincioasă să satisfacă individul. E lipsită de orice caracteristică pozitivă. Fericirea pe care o aduce e făcută în primul rând din îndepărtarea de necazurile de la care ea distrage, de obligațiile de care eliberează. A pleca în vacanță înseamnă înainte de orice a fugi de griji, a te bucura de un repaos „câștigat din greu". Înseamnă să te izolezi mai mult de grup în loc să comuniezi cu el în clipa exuberanței și a bucuriei sale. De aceea, vacanța nu constituie, precum sărbătoarea, o revărsare a existenței colective, ci împuținarea ei.

Trebuie să ne întrebăm atunci ce amestec de amploare similară eliberează instinctele individului refulate de necesitățile existenței organizate și ajunge în același timp la o efervescență colectivă de o atât de vastă anvergură. Pare atunci că, o dată cu apariția Statelor solid constituite, și din ce în ce mai clar pe măsură ce structura lor se afirmă, antica alternanță de banchete și trudă, de extaz și stăpânire de sine, care făcea să renască periodic ordinea din haos, bogăția din risipă, stabilitatea din dezlănțuire, a fost înlocuită de o alternanță de cu totul alt ordin, dar care e singura având în lumea modernă un volum și niște caracteristici corespondente : aceea a păcii și a războiului, a prosperității și a distrugerii rezultatelor prosperității, a tihnei reglate și a violenței obligatorii[1].

[1] V. *infra*, anexa III : *Război și sacru.*

5

SACRUL, CONDIȚIE A VIEȚII ȘI POARTĂ A MORȚII

Societatea, natura sunt considerate a se întemeia pe menținerea unei ordini universale protejate de multiple interdicte ce asigură integritatea instituțiilor, regularitatea fenomenelor. Tot ceea ce pare a le garanta sănătatea, stabilitatea, e socotit sfânt, tot ceea ce pare a li le compromite, sacrilegiu. Amestecul și excesul, inovația și schimbarea sunt deopotrivă de temute. Ele se înfățișează ca elemente de uzură sau de ruină. Diversele feluri de rituri tind a le ispăși, adică a restaura rânduiala pe care ele au tulburat-o și a le admite pe ele însele în această rânduială, neutralizând forța primejdioasă, virulența pe care o dezvăluie simplul fapt al intruziunii, al erupției lor într-o lume ce nu caută decât să persevereze în ființa ei și care nu inspiră încredere decât imobilă. Atunci sacrul coeziunii se opune sacrului disoluției. Primul susține și face să dureze universul profan, al doilea îl amenință, îl zgâlțâie, dar îl reînnoiește și-l salvează de la o lentă pieire.

Ceea ce întemeiază coeziunea și siguranța se nutrește din sacrificii și renunțări. Dimpotrivă, ceea ce aduce un surplus de putere sau de plăcere, orice manifestare de vitalitate, implică un risc, un *hazard*. Nu trebuie să trăim dacă vrem doar să nu murim, nici să devenim dacă vrem numai să nu încetăm a exista. De-ar fi să punem în formule abstracte concepția despre lume pe care pare a o sugera polaritatea sacrului, rolul său alternativ inhibant și stimulator, ar trebui să descriem universul (și totul din univers) ca pe un compromis între rezistențe și eforturi. Pe de o parte, interdictele protejează ordinea lumii și zăgăzuiesc excesul. Ele recomandă o atitudine de umilință, un sentiment salutar de

dependență. Pe de altă parte, recunoașterea obstacolului dă naștere energiei capabile de a-l dărâma. Supunerea implică posibilitatea aroganței și a revoltei : din stabilitate se ivește mișcarea ; zadarnicei conservări a avuțiilor și a forțelor i se opune fecunda lor consumare, care le distruge, desigur, dar le asigură astfel resurecția. *Dacă sămânța nu moare...*

Inerție și energie

Mitologia opune frecvent, sub o formă sau alta, aceste elemente antitetice ale sacrului ce par a figura, unul, tentația pasivității, celălalt, a activității. Așa se înfățișează, de exemplu, deosebirea pe care o fac canacii între totemuri și zei. Cele dintâi reglează viața. Tocmai pentru a le mulțumi pe ele sunt interdictele respectate și tribul se pliază unei discipline necesare. Prin ea, el se străduiește să obțină o bună administrare a prosperității publice, o perfectă conservare a naturii și a societății și o fericită perpetuare a fluxurilor vitale. Totemurile, în consecință, aparțin ramurii materne : bătrânii unchi veghează asupra lor, le feresc de orice atingere, își opresc nepoții de la impulsurile lor temerare și de la întreprinderile riscate prin care ei și-au afirmat necontenit valoarea și au dobândit prestigiu.

Invers, zeii, eroii sau strămoșii reprezintă pentru nepoți, care suportă greu tirania prudentă a ramurii materne, modelele glorioase ce le suscită încredere, le justifică și patronează ambiția și al căror destin mitic le prefigurează, într-o hiperbolă exaltantă, destinul lor real. Într-un anumit sens, totemurile sunt paznicii regulilor și limitărilor la a căror transgresare îndeamnă zeii. Acest joc de apărare și înaintare, de restricții impuse de totem și de cuceriri făcute după pilda dată de zeu, pune societatea canacilor la adăpost de dubla primejdie a anarhiei și a morții, a unei agitații dezordonate, dar sterile, și a unei stagnări vecine cu imobilitatea.

Antagonismul mitic corespunde unui antagonism sexual și social : „Zeii sunt treaba bărbaților", afirmă un indigen, „totemurile țin de femei." M. Leenhardt dă un înțeles deplin acestei formule, arătând cum vertijul puterii care-i apucă pe tinerii șefi și-i determină să nu dea doi bani pe drepturile și demnitatea rudelor lor materne, instituie un conflict permanent între cei doi poli ai existenței colective pe care-i încarnează, respectiv, bătrânii unchi ce veghează la transmiterea moștenirii vitale și nepoții lor devorați de setea de putere și schimbare : „Partida vieții", scrie el, „menține necesitatea respectului și a regulilor de viață, partida puterii îi opune avantajele forței și bogăției."

Un astfel de antagonism între înțelepciune și cutezanță, între înclinația către repaus și spiritul de aventură, se prezintă ca aspectul existenței colective care se repercutează cel mai vizibil în modul în care individul percepe sacrul. Conflictul este când doar proiectat de conștiință în mituri sau basme, când se înscrie în faptele înseși printr-o competiție efectivă pentru supremație : „Unchiul matern cade sub sulița nepotului", afirmă un proverb malgaș care, transpus într-un mod potrivit, ar putea să traducă nu numai, ocazional, rivalitatea dintre bătrâni și tineri, ci și pe aceea dintre organismele statice și dinamice ale societății, lupta elementelor ce-i conservă ființa cu acelea care-o împing s-o uzeze.

La fel, în mitologia greacă, s-a recunoscut în ideea de *moira*, adică în noțiunea unei legi de partaj impersonale, oarbe, imparțiale, elementul pasiv al sacrului de care se lovește elementul activ reprezentat de voința eroilor sau zeilor. Aceștia pot „corecta" destinul, modifica fatalitatea : în *Iliada*, depinde de Zeus să schimbe soarta fiului său Sarpedon căruia i-a sunat ceasul, însă pericolul unei atare transgresiuni este atât de mare, încât zeul nu îndrăznește să-și asume răspunderea ei. Făcând să prevaleze capriciul său personal asupra legalității cosmice, el ar da un exemplu de dezordine și rebeliune, ar crea un precedent funest care i-ar permite fiecărui zeu și apoi fiecărui muritor să-și satisfacă după voie impulsurile și exigențele instinctelor sale.

Față cu uniformitatea rânduielii universale, zeii apar ca niște principii de individuare. Ei au o personalitate. Statornicesc un tip. Tinerii se recunosc într-un zeu tânăr de tip Apollon, fecioarele într-o Artemis, nevestele în Hera. Nu numai vârstele și se-

xele își au astfel patronii lor sfinți, ci și castele, clasele sociale, corporațiile de meseriași. Războinicii posedă un corespondent divin în Indra, fierarii în Hephaistos.

Ordinea lumii presupune bariera inhibițiilor, exemplul zeilor sau eroilor încurajează depășirea lor. Una frânează acțiunea, celălalt provoacă fapta eroică. Ele domnesc pe rând în societate, una în faza atonă, în zilele de lucru, celălalt în faza de paroxism, la sărbători (sau când e război). Manifestările de vitalitate excesivă, entuziasm, violență, extaz, chefuri și orgii, risipă și jocuri de noroc, sever reprimate în perioada statică pentru că ele îi sustrag brațele omului de la truda colectivă, sufletul de la preocupările comune, avuțiile de la bogăția publică, devin, invers, în perioadă de criză, un mijloc de comuniune exaltantă care dă sentimentul unei întineriri, al unei prefaceri a societății și care, în consecință, o prefac și o întineresc cu adevărat, de vreme ce în aceste privințe sentimentul precede și generează făptuirea.

Interiorizarea sacrului

Cu toate astea, de la primii pași ai civilizației, o dată cu începutul diviziunii muncii și mai mult cu nașterea cetății și a Statului, sărbătorile își pierd din importanță. Ele prezintă tot mai puțin amploarea, caracterul total care făceau din vechile efervescențe o suspendare completă a jocului instituțiilor și o punere în chestiune integrală a ordinii universale. O societate mai complexă nu suportă o astfel de soluție de continuitate în funcționarea ei. Asistăm atunci la abandonarea treptată a alternanței de faze de atonie și paroxism, de dispersie și concentrare, de activitate reglată sau dezlănțuită, care ritmează dezvoltarea în timp a unei vieți colective mai puțin diferențiate. Se poate întrerupe truda privată, însă serviciile publice nu suferă nici o oprire. O dezordine generală nu mai e de scontat : cel mult i se tolerează un simulacru.

Existența socială în întregul ei alunecă înspre uniformitate. Ea canalizează din ce în ce mai mult într-un curent regulat și

egal inundațiile și seceta. Multiplele necesități ale vieții profane suferă din ce în ce mai puțin ca toți să rezerve simultan sacrului aceleași momente. De aceea sacrul se fărâmițează, devine preocupare a unei secte ce duce o existență semi-clandestină sau, în cel mai bun caz, a unui grup specializat care-și celebrează riturile deoparte, care rămâne încă mult timp oficial sau oficios și al cărui divorț de corpul Statului este mai devreme ori mai târziu consacrat de despărțirea spiritualului de temporal. Atunci Biserica nu mai coincide cu Cetatea, nici frontierele religioase cu frontierele naționale.

Religia devine curând dependentă de om, nemaiținând de colectivitate : ea este universalistă, dar și, corelativ, personalistă. Tinde să izoleze individul încât să-l pună între patru ochi cu un zeu pe care-l cunoaște atunci mai puțin din rituri cât dintr-o efuziune intimă de la creatură la creator. Sacrul devine lăuntric și nu mai privește decât sufletul. Asistăm la sporirea importanței misticii și la diminuarea celei a cultului. Orice criteriu exterior apare ca insuficient din momentul în care sacrul ține mai puțin de o manifestare obiectivă cât de o pură atitudine de conștiință, mai puțin de ceremonie cât de comportamentul profund. Nu fără temei, în aceste condiții, se întrebuințează cuvântul *sacru* în afara domeniului propriu-zis religios spre a desemna acel ceva căruia fiecare îi dedică ce-i mai bun în el, pe care îl consideră valoare supremă, îl venerează și, la nevoie, pentru care și-ar sacrifica viața.

Aceasta este, într-adevăr, piatra de încercare decisivă care, în cazul necredinciosului, permite să se facă demarcația între sacru și profan. Sunt sacre ființa, lucrul sau ideea de care omul face să-i atârne întreaga conduită, pe care nu acceptă să le pună în discuție, să le vadă batjocurite sau luate în derâdere, pe care nu le-ar renega sau trăda cu nici un preț. Pentru îndrăgostit, este femeia pe care o iubește ; pentru artist sau savant, opera pe care urmărește s-o creeze ; pentru zgârcit, aurul pe care-l strânge ; pentru patriot, binele Statului, salvarea națiunii, apărarea teritoriului ; pentru revoluționar, revoluția.

Este absolut imposibil să deosebim altfel decât prin punctul lor de aplicare aceste atitudini de aceea a credinciosului față de credința sa : ele cer aceeași abnegație, presupun aceeași angajare necondiționată a persoanei, același ascetism, un spirit egal de sacrificiu. Firește, se cuvine să li se atribuie valori diferite, dar asta e cu totul altă problemă. Ajunge să remarcăm că ele implică recunoașterea unui element sacru, înconjurat de fervoare și devoțiune, de care se evită să se vorbească și pentru care se fac eforturi de a-l disimula, din teama de a nu-l expune la vreun sacrilegiu (injurie, ironie sau chiar simplă atitudine critică) din partea celor indiferenți sau a dușmanilor care n-ar încerca nici un fel de respect față de el.

Prezența unui astfel de element antrenează un anumit număr de renunțări în desfășurarea obișnuită a existenței, iar în caz de criză, sacrificiul vieții îi este dinainte consimțit. Restul este considerat atunci profan, se uzează de el fără scrupule excesive, este evaluat, cântărit, pus la îndoială, tratat ca mijloc și nu ca scop. Unii subordonează totul conservării vieții și bunurilor lor și par astfel să socotească totul ca profan, luându-și față de tot, în măsura puterii lor, cele mai mari libertăți. Îi guvernează interesul, desigur, sau plăcerea de moment. Pentru ei numai, e limpede că sacrul nu există sub nici o formă.

Alegerea unui scop suprem

Dimpotrivă, fiecare din cei ce-și reglează comportarea pe adeziunea întregii lor ființe la vreun principiu tinde să reconstituie în jurul lui un fel de mediu sacru, care suscită emoții violente de natură specifică, în stare să ia o înfățișare religioasă caracterizată – extaz, fanatism ori misticism care, pe plan social, dau naștere într-un mod mai mult sau mai puțin clar la dogme, rituri, la o mitologie și la un cult. De-ar fi să luăm exemple contemporane, ar fi de-ajuns să indicăm, ca tip de liturghie laică, ceremonialul flăcării întețite în fiecare zi la mormântul Soldatului Necunoscut de sub Arcul de Triumf și, ca model de mistică

seculară, atitudinea intimă a militanților din partidele politice care cer de la membrii lor o ascultare fără rezerve.

În general, diferitele valori care obțin un devotament total și sunt plasate deasupra oricărei puneri în chestiune își au credincioșii și martirii lor ce slujesc de modele celor care-și pun credința în ele. Reali sau legendari, cel mai adesea ieșiți din istorie și mai curând fixând decât generând o temă mitică, ei sunt o învățătură și un exemplu. Povestea vieții și a morții lor emoționează pe oricine și-l împinge să se identifice cu ei în taina sufletului său și, dacă e cazul, să-i imite.

Nu e posibil să trasăm marile linii ale istoriei sacrului și nici să-i analizăm formele pe care le ia în civilizația contemporană. Cel mult va trebui să remarcăm că el pare a deveni abstract, lăuntric, subiectiv, atașându-se mai puțin de ființe decât de concepte, mai puțin de act decât de intenție, mai puțin de manifestarea exterioară decât de predispozițiile spirituale. Această evoluție se află evident legată de fenomenele cele mai ample din istoria omenirii : emanciparea individului, dezvoltarea autonomiei sale intelectuale și morale, progresul idealului științific, în fine, adică al unei atitudini dușmănoase față de mister, care comandă o neîncredere sistematică, o lipsă deliberată de respect și care, considerând orice ca obiect de cunoaștere sau ca materie de experiență, duce la a privi totul ca profan și la a trata totul în consecință, cu excepția poate a acestei înverșunări de a cunoaște.

Este de altfel sigur că aceste noi condiții în care se află sacrul l-au făcut să se înfățișeze sub noi forme : astfel invadează el etica, transformă în valori absolute noțiuni precum cinstea, fidelitatea, dreptatea, respectarea adevărului sau a cuvântului dat. În fond, totul se petrece ca și cum ar fi de-ajuns pentru a face sacru ceva, vreun obiect, vreo cauză sau vreo ființă, de a-l considera ca scop suprem și de a-i consacra viața, adică de a-i dedica timpul și forțele noastre, interesele și ambițiile, de a-i sacrifica la nevoie existența noastră.

I se atribuie astfel în chip vizibil un preț prestigios, se vădește că se renunță în favoarea lui la bunurile cele mai prețuite de obicei, cele mai aprig urmărite și păstrate. În acest caz, distri-

buția sacrului și profanului nu mai apare legată de concepția de ordine a lumii, de ritmul îmbătrânirii și regenerării ei, de opoziția dintre lucruri, neutre și inerte, și energiile care le revigorează sau le distrug, care le dau sau le retrag ființa. Nimic din toate acestea n-a rezistat transformărilor din viața socială care au antrenat independența crescândă a individului, eliberându-l de orice constrângere psihică și oferindu-i garanții împotriva celorlalte. Cu toate astea, sacrul subzistă în măsura în care această eliberare este incompletă, adică de fiecare dată când o valoare i se impune ca rațiune de a trăi unei comunități și chiar unui individ, căci ea se revelează atunci repede ca sursă de energie și focar de contagiune.

Astfel, sacrul rămâne ceea ce provoacă respect, teamă și încredere. El insuflă forță, dar angajează existența. Se înfățișează întotdeauna drept ceea ce-l desparte pe om de semenii săi, îl îndepărtează de preocupările vulgare, îl face să nu pună preț pe obstacolele sau primejdiile ce-i rețin pe cei mai mulți : îl introduce într-o lume severă de care ceilalți se feresc din instinct, deși sunt atrași de ea. Acolo, într-adevăr, regula nu mai e să veghezi la păstrarea pozițiilor dobândite și la permanența uneia și aceleiași stări. Stabilitatea nu mai e privită ca bine prin excelență ; nici moderația, prudența, conformarea la obiceiurile instituite ca cele mai înalte virtuți ; nici siguranța, îndestularea, bunul renume și onoarea ca avantajele cele mai de dorit.

În fapt, atitudinea profană implică întotdeauna o anumită abdicare. Ea îl reține pe om să meargă până la capătul dorințelor sau al voinței sale. Nu-l lasă să se folosească de sufletul său cu prodigalitate și-l pune în gardă împotriva instinctelor periculoase și ruinătoare ce-l incită să se cheltuiască fără socoteală. În același timp, ea îi împodobește cu o prestigioasă aureolă pe eroii insațiabili care, precum Faust sau Don Juan, au cutezat să-și asume aceste riscuri decisive, bravând puterile infernale sau aliindu-se cu ele. Aceste figuri mitice, pilde ale destinului, rămân în imaginație simboluri concrete ale ursitei de grandoare și pierzanie rezervate celor ce violează interdictele și depășesc măsura în ordinea simțurilor, a inteligenței și a voinței. I-a pierdut

pe acești damnați chiar îndrăzneala lor. Le rămâne gloria de a nu fi acceptat nici o limitare divină ori umană când a fost vorba să-și satisfacă una din acele pofte de neostoit de a simți, a ști și a domina pe care, sub numele de *libido sentiendi, libido sciendi* și *libido dominandi*, le condamnă Sfântul Pavel.

Acestor trei aviditați nu atât interdictele li se opun : acestea sunt doar un obstacol, un fel de sfidare ce există numai în funcție de curajul care o acceptă. Ceea ce le face acestor ambiții o adevărată contrapondere demnă de ele sunt ambițiile inverse, renunțările sfințeniei, acceptarea bucuroasă a castității, a ignoranței, a supunerii, dorința de a nu simți nimic, de a nu poseda nimic, de a nu pricepe nimic și chiar de a nu dori nimic, plăcerea de a da în locul celei de a lua. Astfel, de o parte și de alta a mediului profan al conservării și economiei, în afara oricărui rit, a oricărei manifestări exterioare, regăsim ambiguitatea fundamentală a sacrului, lumea temută a cuceririlor-sacrilegii, lumea binecuvântată a abandonurilor care sanctifică, fiecare consacrată de un egal dispreț față de condiția comună, de o aceeași insatisfacție esențială căreia doar beatitudinea sau damnarea îi vor pune capăt.

Durată și destin

Ar fi desigur deplasat să terminăm schițând o metafizică a sacrului. Putem cel mult arăta cât de mult se identifică antagonismul dintre sacru și profan cu jocul cosmic care, spre a alcătui din el o devenire sau o istorie, spre a da viață existenței, acomodează între ele stabilitatea și variația, inerția și mișcarea, încetineala și elanul, materia și energia.

Natura acestor opoziții contează mai mult aici decât conținutul lor : relațiile de solidaritate și colaborare instituite de ele între termenii pe care-i disociază și asociază în același timp sunt mai semnificative decât felul în care sunt concepuți sau încetează a mai fi concepuți aceștia. În diversitatea reprezentărilor ei, continuitatea lumii pare atunci a rezulta din combinarea unui pol

al obstacolului cu un pol al efortului, ce nu pot fi nicicând perfect izolați. E imposibil să durezi fără uzură, fără pierdere ; e imposibil să te imobilizezi în propria ta ființă. Ar trebui pentru asta să nu trăiești, precum „adormiții" din povești pe care un somn magic îi sustrage curgerii timpului, pe când ceea ce-i înconjoară îmbătrânește și se transformă, iar ei se trezesc identici cu ei înșiși într-un univers pe care nu-l mai recunosc. E imposibil de asemenea să fii numai metamorfoză, pură cheltuire, totală activitate. Asta nu se întâmplă fără plictiseală, fără cicatrice, fără acea nostalgie de aneantizare, acel gust de oboseală și moarte ce istovesc izbânda repurtată și până și exaltarea triumfului.

N-ar fi greu să regăsim în lumea organică și chiar anorganică această solidaritate între moarte și viață, între rezistența ce caută să paralizeze orice elan și elanul ce se străduiește să anihileze orice rezistență, dar se epuizează prin propria-i reușită, dat fiind că, dezvoltându-și acțiunea, dezvoltă în același timp o forță care-l frânează. Legile biologiei, chimiei și fizicii oferă, pe diverse trepte de pe scara ființei, câte exemple dorim ale acestui mecanism. Este remarcabil în aceste condiții că el poate fi utilizat ca o adevărată cheie pentru înțelegerea principalelor probleme privind statica și dinamica sacrului, așa cum au fost ele formulate și examinate în cursul lucrării de față.

Profanul trebuie definit drept constanta căutare a unui echilibru, a unei juste căi de mijloc ce ne permite să trăim cu teamă și înțelepciune, fără a depăși vreodată limitele a ceea ce este permis, mulțumindu-ne cu o *aurea mediocritas* care manifestă concilierea precară dintre două forțe antitetice asigurând durata universului numai prin neutralizare reciprocă. Ieșirea din această acalmie, din acest loc de tihnă relativă în care stabilitatea și siguranța sunt mai mari decât în altă parte, echivalează cu intrarea în lumea sacrului. Omul este atunci abandonat doar uneia din componentele tiranice a căror acțiune concertată este implicată de întreaga-i viață ; asta înseamnă că deja el a consimțit să meargă la pierzanie, să apuce calea teopatică a renunțării sau calea teurgică a cuceririi, să se vrea sfânt sau vrăjitor, să se străduiască să stingă în el pasiunea devorantă de a trăi sau să i se consacre fără nici o rezervă.

Căutând principiile vieții, energiile pure ale *sacrului* ce-o întrețin amestecându-se între ele, ființa (lucru, organism, conștiință ori societate) mai mult se depărtează de viață decât se apropie de ea. Trebuie să recitim paginile în care Sfânta Teresa din Avila își descrie extazele. Dacă vom avea grijă să lăsăm deoparte expresiile prea specific creștinești, vom vedea cât de mult ilustrează confidențele sfintei acest paradox și cum contactul cu sacrul instituie o dureroasă dezbatere între o speranță exaltantă de scufundare definitivă într-o plenitudine vidă și acel soi de apăsare prin care profanul îngreunează orice mișcare către sacru și pe care Teresa însăși îl atribuie instinctului de conservare. Reținând în existență ființa care moare că nu poate muri, această apăsare apare drept corespondent exact al ascendentului exercitat de sacru asupra profanului, mereu tentat să renunțe la partea-i de durată în schimbul unei tresăriri de glorie efemeră și risipitoare.

Sacrul este ceea ce dă viață și ceea ce o răpește, este izvorul din care purcede ea și estuarul în care se pierde. Dar este și ceea ce nu s-ar putea în nici un caz poseda în același timp cu ea. Viața este uzură și istovire. Ea se înverșunează zadarnic să persevereze în ființa ei și să se refuze oricărei cheltuiri, spre a se conserva mai bine. Moartea o pândește.

Nu există nici un șiretlic care să țină. Orice ființă vie o știe sau o presimte. Ea știe alegerea ce-i este lăsată. Se teme să se dăruiască, să se *sacrifice*, conștientă fiind că astfel își delapidează propria-i esență. Însă a-ți chivernisi darurile, energiile și bunurile, a le folosi cu prudență în scopuri cu totul practice și interesate, profane, în consecință, nu salvează pe nimeni, în cele din urmă, de decrepitudine și mormânt. Tot ce nu se consumă putrezește. De aceea, adevărul permanent al sacrului constă simultan în fascinația arderii și în oroarea de putreziciune.

ANEXE

I. Sex și sacru

Riturile sexuale de purificare la tribul thonga

Studiul de față are scopul de a pune în lumină principalele caracteristici ale sacrului, într-un fel pur descriptiv și concret, prin analizarea unui ansamblu de rituri precise dintr-o civilizație anumită. Voi încerca să marchez originalitatea concepțiilor presupuse de ele. Pe parcurs, vom recunoaște sacrul ca fiind eficace, indivizibil, contagios, fugitiv, ambiguu, virulent, adică așa cum l-au definit numeroși autori, dintre care trebuie să-i citățm măcar pe Durkheim, Jevons, Robertson Smith, Söderblom, R. Hertz, K.Th. Preuss. Astfel, lucrarea noastră nu are altă ambiție decât să arate, într-un caz deosebit de clar și bine studiat, cum concepe conștiința religioasă vehicolul acestor diferite însușiri și felul binefăcător sau teribil în care el le manifestă.

Am ales cu această intenție riturile de purificare ale tribului thonga, un trib bantu. Nu numai că aceste rituri sunt cunoscute cu o precizie care nu lasă nimic de dorit, dar întreaga existență cotidiană, publică și privată, la thonga este descrisă într-un mod excepțional de complet, astfel încât nu riscăm să nesocotim sensul sau ponderea gesturilor săvârșite, din imposibilitatea de a le reașeza în ansamblul din care sunt extrase și în afara căruia ele au adesea la fel de puțină semnificație precum un cuvânt scos din contextul lui. În sfârșit, vocabularul thonga folosit spre a da seama de practicile lor pare să exprime niște imagini și niște

reprezentări foarte conștiente și, prin urmare, foarte perceptibile, până la cele mai stranii și neașteptate caracteristici ale lor. Conjuncția acestor avantaje puțin frecvente justifică poate opțiunea noastră pentru această populație bantu în vederea unui studiu ce nu-și va căpăta de altfel întreaga valoare decât comparându-l cu anchetele paralele întreprinse asupra celui mai mare număr posibil de cazuri[1].

Pe de altă parte, e vorba de rituri sexuale. Or, sentimentul sacrului este întotdeauna deosebit de viu și dezvoltat în privința a tot ceea ce este legat de sexualitate. Și asta în așa măsură, încât școala lui Freud, temerară și sistematică, precum îi este obiceiul, a crezut că poate să identifice sexualul cu sacrul și chiar să derive sentimentul sacrului din frica de sexual. E un mod de a expedia prea repede problema. Într-adevăr, ca să explicăm comportamentul „primitivilor" nu e deloc rezonabil să recurgem la angoase, la traumatisme, la refulări, pe care, în general, ei nu le cunosc, de vreme ce, în majoritatea lor, și măcar până la căsătorie, ei consideră aspectele sexualității ca fiind libere, naturale și lipsite de orice consecință. Nu ne putem desprinde de ideea că acești savanți entuziaști, încredințați fiind că soluția lor este valabilă pentru orice problemă, au proiectat prea repede complexele „civilizaților" asupra „sălbaticilor".

Dacă sexualitatea și sacrul coincid cu adevărat, asta se întâmplă din cu totul alte motive. Mai întâi, polaritatea sexelor furnizează când modelul, când baza acestei bipartiții a naturii și societății în principii complementare și antagonice care, justificând interdictele și prezidând schimburile, întemeiază „sacrul respectului". În plus, sexualitatea comandând reproducerea, este inevitabil să i se atribuie riturile de fecunditate și, pe urmele lor, riturile de pubertate și de inițiere. Acestea, pentru a alipi în mod valabil fetele și băieții la colectivitatea activă și responsabilă, le și îi transformă, printr-o ultimă modificare a corpurilor lor, în adulți completi și puternici, capabili de a se bate și a procrea. În

[1] Faptele, fără excepție, sunt luate din excelenta monografie a lui Henri A. JUNOD, *Moeurs et coutumes des Bantous*, Paris, Payot, 1936. Referințele la această lucrare sunt de fiecare dată indicate în paranteză, tomul în cifre romane, pagina în cifre arabe.

al treilea rând, organele și secrețiile sexuale îi furnizează magiei orificiilor și umorilor abundente prilejuri de a dezvolta credințe și practici din cele mai diverse. În sfârșit, sângele menstrual, cel provenit de la deflorare și cel de la naștere contribuie puternic la a face ca femeia să fie socotită o ființă în același timp slabă, rănită, impură și malefică, ce aparține prin natura ei sacrului „stâng" și a cărei prezență sau al cărei contact sunt de temut în anumite cazuri. Numeroase prescripții religioase referitoare la puritate și necurăție nici nu au altă origine.

Din aceste multiple motive, aveam de profitat din a alege, ca să punem în lumină caracteristicile sacrului, un ansamblu de rituri în care sexualitatea joacă un rol fundamental. Acolo puteam spera în chip legitim să le întâlnim mai limpezi, mai coerente și mai semnificative decât în cea mai mare parte a cazurilor.

La decesul unui individ, tribul thonga crede că necurăția morții atinge înainte de toate izvorul de viață din părinții săi. Ea îi lovește pe bărbați în lichidul lor seminal, iar pe femei în secreția lor vaginală. În perioada de doliu și de la începutul agoniei defunctului, orice relații sexuale sunt interzise pentru locuitorii satului. Sunt necesare purificări ca să fie ridicate interdictele ce apasă asupra a tot ceea ce a fost contaminat de moarte : hrană, grădini, moșteniri, rude gropari. Or, marele rit de eliberare este atunci tocmai actul sexual însuși. Ceremonia se cheamă *hlamba ndjaka*, literal „purificarea obiectelor mortului" sau „de blestemul morții". Cuvântul *ndjaka* are într-adevăr cele două sensuri, iar cei ce vor primi moștenire obiectele mortului sunt numiți „mâncători de *ndjaka*".

În ziua fixată pentru rit, bărbații și femeile se rânduiesc deoparte unii de alții. Se face atunci o anchetă asupra respectării interdictului ritual (I, 147). Dacă cineva l-a transgresat, el trebuie să înceapă, dacă nu, începe conducătorul doliului, ruda cea mai apropiată a mortului. Astfel, periculoasa onoare de a inaugura ritul lustral îi este oricum rezervată celui mai întinat. El se depărtează împreună cu femeia lui în junglă și se unește cu ea,

având grijă să se retragă înainte de emisia lichidului seminal. Femeia ia atunci în mâini cele două „necurății" ale lor, sperma bărbatului și secrețiile vaginului ei, și unge cu ele buricul amândurora. Se întorc în sat apoi pe drumuri lăturalnice, iar femeia se duce să-și spele mâinile poluate. Toate cuplurile procedează la fel. Toate femeile își purifică mâinile în același loc, care este pe urmă călcat în picioare de către bărbați. Sunt de asemenea purificate hainele aparținând celor absenți și copiilor mici, care se presupune că nu au forța necesară ca să asiste la ceremonie fără să moară (în realitate, ei n-ar avea cum să practice ritul) : e vorba de a scăpa întregul sat de impuritatea care-l mineză. În fine, și bărbații și femeile se scaldă într-un râu, bărbații în amonte, femeile în aval (I, 148), fără îndoială pentru că ele sunt considerate mai impure : ele n-au de ce să se ferească de necurăția mai puțin de temut pe care le-o aduce apa și care va fi dusă de apă o dată cu a lor[1].

Sensul ritului pare clar : moartea a contaminat bărbații și femeile din sat în izvorul vieții lor. Ei trebuie prin urmare să scoată necurăția din acesta, fără ca ea să afecteze orice altceva care ar putea suferi de pe urma ei. De aceea unirea sexuală are loc în junglă, iar sămânța este lepădată afară din femeie. Exact această emisie exterioară a lichidului contaminat constituie purificarea. Dovadă stă faptul că dacă cineva, din slăbiciune sau din pricina vârstei înaintate, nu poate emite spermă, ceilalți nu încetează să-l întrebe cu neliniște dacă izbutește. În caz negativ, toată ceremonia se întrerupe. Săvârșirea ritului devine nefastă, iar cel impotent este supus unui post sever, menit a-l face să-și redobândească putința de a-și expulza necurăția.

Cei ce au îndeplinit ritul își ung buricul cu lichidele emise : ei trag astfel profit din energia lor, dar au mare grijă să elimine toate celelalte reziduuri – de aici spălatul pe mâini al femeilor care au atins și strâns secrețiile contaminate ; de aici călcarea în picioare a locului în care a fost efectuat spălatul și răspândită

[1] Se constată aici principiul sistemului de purificare polinezian : la Tonga, păcătosul se descarcă de necurăția sa prin contact cu șeful, a cărui sfințenie mai puternică decât această necurăție o poate absorbi și neutraliza fără primejdie.

apa (trebuie ca necurăția să se înfunde adânc în pământ) ; de aici îmbăierea finală în apă curgătoare a bărbaților și femeilor. Înțelegem numele dat ceremoniei la triburile ronga : *lahla khombo*, adică „expulzare a nenorocirii". Și se spune că ea „vindecă doliul", acel focar de infecție care se află în izvoarele de viață ale indivizilor (I, 149).

Ritualul de purificare utilizat în caz de unire sexuală între bărbat și nevastă înainte de această expulzare a nenorocirii, această vindecare de doliu, cuprinde practici echivalente, rânduite într-o ordine analogă și care nu sunt mai puțin tipice. Bărbatul e mai întâi supus la o dietă completă, fără de care el ar înghiți „contaminarea morții", iar satul ar trebui din nou purificat în întregime. Apoi nevasta șterge părțile sexuale ale bărbatului și pe ale sale proprii cu una din rufele-i intime, cea mai mânjită cu putință, pe care după aceea o arde. Ei își încălzesc atunci capul și mâinile la flacăra produsă, iar nevasta, strângând cenușa și amestecând-o cu grăsime, îi unge cu ea mâinile și picioarele bărbatului. În fine, ei se unesc două nopți la rând, dar nu se știe dacă e vorba de relații complete sau sămânța e lepădată în afară. Recunoaștem secvența deja știută : strângerea la un loc a necurăției, distrugerea prin foc (în locul eliminării cu apă de izvor), expunerea la flacăra purificatoare și presărarea cu cenușă ca leac potrivit răului ; în fine, desăvârșirea lustrației (dacă unirile următoare sunt întrerupte), sau întoarcerea la viața conjugală normală și utilizarea virtuții revigorante a actului sexual (dacă acesta este complet).

Încă și mai semnificativ este ritualul de purificare a văduvelor. Acestea, foarte unite între ele, alcătuiesc un fel de societate inițiatică secretă. La câteva zile după adunarea ce le-a determinat repartizarea provizorie printre rudele mortului, sătenii le trimit, fiecare împreună cu o prietenă ca martor, în aglomerările vecine, spunându-le : „Duceți-vă să răspândiți blestemul în ținut înainte să vi se întâmple altă nenorocire." Necurăția, blestemul, vine de la nenorocire și o atrage. Pricinuită de o nenorocire, ea nu e altceva decât o stare de tulburare și slăbiciune și iminența altei nenorociri. De aceea trebuie eliminată de urgență. Văduvele

pleacă prin urmare, pătrund într-un sat (*kraal*) sub pretext că fac o vizită unei rude și acolo încearcă să seducă un bărbat. Dar, când își ating scopul, ele se străduiesc să eludeze în unirea sexuală imixtiunea sămânței, pentru a-i lăsa bărbatului necurăția. Aceea care izbutește se întoarce clamându-și bucuria : „Am luptat împotriva doliului și l-am învins" (I, 193). Însă bărbatul care-și dă seama că femeia se ferește, pricepe că e vorba de o văduvă și că ea vrea să-l „omoare". De aceea, își cheamă prietenii în ajutor, ca ei s-o mențină nemișcată până când el ejaculează. În acest caz, el rămâne pur, iar femeia întinată. Ea a fost „învinsă de doliu" și e cuprinsă de rușine și disperare (I, 484).

Rațiunea acestui comportament nu e greu de înțeles. Necurăția morții, această forță vie de distrugere ce trebuie învinsă, este localizată îndeosebi în secrețiile sexuale ale văduvei : dacă ea reușește să i-o *paseze* bărbatului impregnându-i sexul cu ele, fără ca bărbatul să i-o întoarcă lăsându-și în ea sperma ce tocmai a luat necurăția din lichidul vaginal, atunci a scăpat de ea. Dacă, dimpotrivă, bărbatul se retrage după ce și-a lepădat sămânța, o dată cu ea el lasă, scoțând-o din el, și necurăția pe care sexul lui a contractat-o la contactul cu mucusul contaminat al văduvei.

În pofida ciudățeniei comparației, totul se petrece exact ca la jocul de-a *leapșa pe cocoțate*. Cel care e *leapșa* își *pasează* însușirea atingând cu mâna un jucător, dar el trebuie să se ferească să fie din nou atins de acesta, căci imediat redevine prin asta *leapșă*. Bărbatul care pune să fie ținută văduva ca să-și lepede sămânța în ea este strict comparabil copilului care, în loc să fugă de jucătorul-*leapșă*, îl așteaptă semeț și se pregătește să-i redea neîntârziat, atingându-l imediat ce a fost atins, însușirea specială, molipsitoare și primejdioasă, comparabilă în multe privințe cu starea de necurăție, care-o constituie faptul de-a fi *leapșă*. Spre a evita această manevră, copiii cad frecvent la învoială că nu e permis să-și atingă *tatăl*, cuvânt extrem de semnificativ. În afara jocului, această regulă e dăunătoare : riturile nu sunt făcute ca să asigure circulația impurității, ci, dimpotrivă, ca s-o elimine. De aceea va fi mereu licit să readuci impuritatea la sursa ei, *să-ți atingi tatăl*.

Bărbatul care totuși n-a putut s-o facă, fiindcă și-a dat seama prea târziu că avea de-a face cu o văduvă, trebuie la rândul lui să scape de necurăția morții ce a trecut în el. Atunci i se adresează vindecătorului. Uneori, bănuind ceva, el și-a luat precauția de a rupe, înainte de actul sexual, o bucată din rufăria intimă a femeii ce-i făcea avansuri : mai târziu, îi va cere vindecătorului să-i prepare o poțiune în care va intra și acea bucată de pânză. Apoi, el se înfășoară într-o cuvertură și pune să se ardă pe cărbuni încinși un produs magic, al cărui fum îl respiră. Astfel scapă primejdiei de a muri (I, 293).

Trebuie remarcat că un procedeu identic e folosit de bărbatul care s-a întinat unindu-se cu o femeie ce nu s-a purificat, traversând o apă curgătoare, de orice urmă de sânge menstrual. Ingestia unei băuturi pregătite în mod analog îi salvează viața – altminteri, sexul i-ar reintra în trup și el ar muri nemaiputând să urineze, adică să-și expulzeze impuritățile (I, 483). Doar că bucata de pânză trebuie atunci luată din rufăria intimă a unei femei în stare de indispoziție : este un lucru de altfel previzibil, în virtutea principiului *similia similibus curantur*. Rufa unei femei indispuse vindecă de necurăția sângelui menstrual precum aceea a unei văduve de necurăția morții.

Cât despre văduvele care au reușit să „învingă doliul", ele se pun de acord ca să se întoarcă în sat împreună[1]. La intrarea principală a acestuia, scot strigăte rituale. Toți vin în întâmpinarea lor și le conduc solemn la mormântul soțului defunct, căruia ele îi spun că au ieșit din starea de ființe-în-afară în care le pusese moartea lui. E o zi de sărbătoare pentru tot satul (I, 193-4).

[1] Această necesitate de a se uni sexual înainte de întoarcerea în sat cu un străin căruia i se trece necurăția contractată anterior nu le este specifică numai populațiilor bantu. O mai întâlnim de exemplu și la zuluși, în purificarea războinicului care a ucis. După o baie în apă curgătoare și diverse rituri accesorii, el se îndreaptă către sat pândind trecerea vreunei femei străine. Căci, ca să-și poată relua locul în *kraal*, trebuie să aibă relații sexuale cu o femeie care să nu facă parte din trib. Altminteri, va trebui să trăiască în continuare în junglă (BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, p. 549). La triburile din Rhodesia de Nord, femeia care a avortat, extrem de impură, trăiește în izolare și nu-și poate relua locul în sat și relațiile sexuale cu soțul ei înainte de a fi avut relații sexuale cu un alt bărbat (Smith & Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, I, 234-5 și II, 6). Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, pp. 350 și 399.

Nu le mai rămâne atunci decât să-și desăvârșească purificarea care le va reda lumii profane și libere. Văduvele își schimbă mai întâi hainele de pe dedesubt, în care mai poate subzista vreo necurăție, și fac o baie de aburi. Seara, fiecare are dezlegare să-l primească în coliba ei pe bărbatul căruia i-a fost provizoriu atribuită și care i-a făcut vizite regulate. Trebuie ca acesta „să omoare doliul". În acest scop, ei se închid în colibă, beau leacuri purificatorii, pun pe foc niște hapuri și-și expun membrele la fum. După care sting focul cu urină și se unesc de câte ori pot, bărbatul răspândindu-și mereu sămânța în afară – pentru a nu face copii, indică informatorul indigen (I, 194-484). Firește că nimic bun nu e de așteptat de la o procreație efectuată într-o perioadă de impuritate, dar tot atât de firesc e vorba, poate chiar mai mult, de a se desăvârși purificarea văduvei (niciodată precauțiile nu prisosesc). Acum, când cea mai mare nocivitate a necurăției i-a fost transmisă unui străin, îi revine viitorului soț să termine lucrul început, adică să isprăvească de *a învinge*, de *a omorî* doliul, de *a-l termina* în ambele sensuri ale cuvântului, după ce se va fi imunizat cu leacuri împotriva contagiunii ultimelor urme de necurăție.

Nu este cazul să ne întrebăm, cum face Junod, de ce actul sexual, socotit primejdios în multe împrejurări ale vieții, își asumă aici rolul purificator suprem. Unirea întreruptă, având valoare lustrală, nu este, propriu-zis vorbind, un act sexual. Ea nu are caracter *sălbatic, feroce, pasionat*, ca să folosim chiar cuvintele lui Junod. Or, tocmai datorită acestui caracter este privit actul sexual ca stimulând și exacerbând energiile faste ori nefaste răspândite în natură[1]. De aceea, atunci când contaminarea morții face ravagii în sat, la decesul unuia din locuitorii lui și, cu atât mai mult, în perioadă de epidemie, relațiile sexuale sunt strict interzise : ele ar spori nocivitatea ce trebuie „învinsă". Așa se face că cei ce sunt căsătoriți nu trebuie să se apropie de cei

[1] Nu e vorba aici decât de actul sexual al *celor căsătoriți*, singurul având importanță și putere în ochii societății. Practicile tinerilor pot fi mult și bine, în fapt, identice : ele sunt lipsite de orice eficacitate, sunt doar niște jocuri incapabile de vreo repercusiune asupra cursului naturii și a sorții comunității.

circumciși : ar împiedica cicatrizarea rănii ; nici să intre în coliba unui bolnav : ar activa virulența maladiei ; nici să se unească în perioada vânatului sau a pescuitului : ar face peștele sau vânatul prea vioi sau prea viguros. Invers, aproape de un lac, de pildă, un băiețel și o fetiță sunt culcați pe o blană de leu, ca și cum ar fi soț și soție, dar spunându-li-se să stea cuminți. Se speră astfel că peștii vor rămâne nemișcați și se vor lăsa ușor prinși. O pereche de copii îndeplinește același rol de îndemn la calm la punerea în funcțiune a unui furnal, de exemplu : starea lor de repaus va împiedica flacăra să ardă prea iute. Din același motiv, cuptorul olarului nu va fi aprins de către o femeie măritată (I, 178-179 ; II, 313, n. 1 ; 314).

Motivul invocat de indigeni este perfect limpede : cei căsătoriți sunt *fierbinți*. Ei își comunică deci, când se apropie de ceva, *căldura*, forța vie emanată din relațiile sexuale. De aceea sunt ținuți departe de tot ce trebuie domolit, calmat, slăbit : boala, vânatul, necurăția și contagiunea morții. Dimpotrivă, pentru a provoca fecunditatea pământului, se folosește unirea sexuală[1]. Se știe că în general aceasta este socotită binefăcătoare în riturile agrare. Hierogamia pe brazdele de trei ori întoarse nu are altă funcție. Chiar și în *hlamba ndjaka*, relațiile sexuale sunt utilizate ca stimulent : atunci când femeia cu care văduvul s-a purificat le duce apă lustrală părinților ei în satul lor, soțul ei merge și el, dacă drumul e lung, și se unește cu ea în ajunul sosirii, ca să reînnoiască virtutea lichidului (I, 149). În același mod, actul se-

[1] La papuașii kiwai, energia dezvoltată de unirea sexuală e folosită la creșterea palmierilor din plantații. În anumite momente însă, se recurge la copii foarte mici : fiindcă forțele vegetale trebuie încetinite și nu activate, iar dacă acești copii s-ar deda prin absurd la vreo practică sexuală, se crede că asta ar fi o catastrofă pentru recoltă (G. LANDTMANN, *The Kiwai Papuans*, p. 68). La aceeași populație, o femeie care a avut recent relații sexuale nu trebuie să viziteze un bolnav : el ar muri din această cauză. Sunt fapte extrem de răspândite. LÉVY-BRUHL a adunat multe de același gen (*op. cit.*, pp. 368-370). El le-ar fi apropiat cu dreptate de cazurile în care influența rea vine dintr-o furie, de la o ceartă, de la invidie etc. (*ibid.*, pp. 189-198). Acestea sunt într-adevăr sentimente sau comportamente care, la fel ca actul sexual, *înfierbântă* și stimulează prin contagiune și simpatie acțiunea energiilor maligne. Nimic nu e mai elocvent în această privință ca interzicerea certurilor la prepararea vinului de palmier la Lébak, citată la p. 46 : ea este motivată de ideea că tulburarea și agitația spiritului se repercutează asupra vinului de palmier.

xual este necesar din punct de vedere ritual la întemeierea unui nou sat (I, 478).

La fel, femeia indispusă e *fierbinte*. Purificarea o face să se *răcească*. Verbul folosit, după Junod, o compară cu o oală abia luată de pe foc (I, 483). Cu greu am putea face să se înțeleagă mai bine la ce anume răspunde un interdict, în ce constă exact o necurăție și cum se explică dublul ei aspect de forță activă și de energie nocivă. E o dogoare capabilă să ardă, să incendieze, dar și, potolită și dirijată cum se cade, să coacă sau să accelereze viața. În orice caz, nimeni n-ar putea atinge fără precauții ființa sau lucrul bântuite de ea, precum o oală prea caldă ce conține bucate suculente, dar care nu poate fi direct apucată înainte ca ea să fi revenit la o temperatură care să permită acest lucru fără riscuri. Invers, tânăra mamă care, din cauza unei absențe, nu i-a mai dat să sugă nou-născutului ei de mai mult de o zi, trebuie să-și *încălzească* laptele : ea își stoarce câteva picături pe un ciob fierbinte. Altminteri, laptele răcit ar constipa copilul : recele încetinește, paralizează ; fierbintele stimulează, irită.

Astfel, actul sexual comportă o necurăție în măsura în care aspectul său frenetic pune în joc niște forțe cu efecte ce pot fi controlate. Dimpotrivă, ritul purificator *hlamba ndjaka* nu implică nici o dezlănțuire, ci o anumită stăpânire de sine. Nu e vorba de a grăbi secreția principiilor vitale ale bărbatului și femeii, ci, pentru că ei sunt întinați de contaminarea morții, de a obține, printr-o operațiune delicat de dus la bun sfârșit și de întrerupt în timp util, ca ele să iasă din organismele pe care le infectează.

Energia acestor principii vitale se lasă ușor constatată în alte împrejurări. Lăuza, întinată de sângele de la naștere, este supusă unor severe și numeroase interdicții care o scot din comunitate. I se administrează doctorii ca să expulzeze sângele impur care o mai contaminează încă. Soțul ei, rămas pur, nu trebuie să pătrundă în colibă. La căderea cordonului ombilical, mama lăuzei unge cu argilă solul colibei (cum face femeia indispusă la sfârșitul menstrelor), pentru ca aceia ce vor avea din nou permisiunea să intre, călcându-l în picioare să nu fie expuși să calce pe vreo urmă din sângele vătămător.

Revenirea menstrelor tinerei mame înseamnă revenirea evacuării normale, periodice, a impurității. De aceea, începând cu acest moment, tatăl poate lua copilul în brațe. El nu mai riscă să se întineze îmbrățișând o ființă aflată în contact permanent cu un organism contaminat.

După vreun an, când copilul începe să meargă de-a busilea, părinții își procură printr-o unire incompletă (ca în cazul eliminării impurității mortuare) lichidele lor sexuale respective : mama ia această „necurăție" în mâini și unge cu ea scutecul de bumbac pe care copilul îl poartă în jurul mijlocului și care va rămâne acolo până ce uzura îl va descompune. Din acel moment, copilul este „om mare". A devenit astfel datorită virtuții benefice a lichidelor vitale de la părinții săi. Dacă moare, este de-acum înmormântat în pământ sfânt (uscat) și nu în pământ blestemat (umed) laolaltă cu gemenii, cu cei născuți înainte de termen, cu cei cărora le-au ieșit mai întâi dinții superiori, într-un cuvânt, laolaltă cu toți blestemații, cu monștrii pe care până și în lăcașul de pe urmă grupul are grijă să-i îndepărteze de comunitatea celor puri. În plus, copilul ia acum parte la purificarea de doliu (I, 59 ; 484). Adică, admis fiind în colectivitate, trebuie să se purifice o dată cu ea. Înainte, el nu aparținea pe deplin lumii celor vii : era „apă", nu era încă „tare". Era un „lucru", o ființă „incompletă".

Lichidele vitale ale părinților apar ca elixirul ce-i dă copilului vigoarea care-i lipsește ca să-și ia locul în sânul societății. Dar ungerea scutecului nu e fundamental diferită de purificarea de doliu. Secrețiile sexuale nu sunt necurăție într-un caz și doctorie în altul, ci în ambele și necurăție și doctorie în același timp. Într-adevăr, la expulzarea doliului, soții se purifică făcând fiecare să-i iasă din trup, fără să-l introducă în trupul celuilalt, principiul întinat, dar totodată ei își umectează cu el buricul, spre a profita de energia lui. La fel, tot cu lichidele lor vitale ei fac dintr-o ființă *apoasă* o ființă *tare*, dar, prin unirea lor incompletă, ei se purifică pe ei înșiși. Junod afirmă că cele două rituri se explică probabil în chip contrar, soții fiind puri într-un caz, impuri în altul. Totul însă arată că, dimpotrivă, ei nu sunt mai

puțin contaminați la naștere decât la moarte. Căci abia *după* unirea incompletă la terminarea căreia ei înmoaie cu „necurățiile" lor (cuvântul este de altfel extrem de clar) scutecul copilului pot ei avea iarăși relații sexuale, până atunci strict prohibite.

Ordinea lucrurilor, într-adevăr, interzice ca un copil să fie introdus, atâta vreme cât un altul se află acolo, în acea semiexistență, în acel soi de limburi ce preced viața propriu-zisă și care țin din clipa conceperii până în clipa primirii noii ființe în cercul „oamenilor mari", al celor cu adevărat vii. De aceea, părinții care ar fi conceput un copil în această perioadă marginală, l-ar fi – după o expresie extrem de semnificativă – „furat legii". Copilul însuși niciodată n-ar fi „intrat în lege".

Oricât de înaintată ar fi vârsta pe care ar putea-o atinge, el e menit a fi îngropat împreună cu foetușii și monștrii, în pământul umed al blestemaților. Într-adevăr, dat fiind timpul de gestație, el s-ar naște înainte ca fratele său mai mare să fi fost înțărcat, lucru ce se petrece la un an după ungerea scutecului și pune definitiv capăt, datorită ritului practicat în urma oricărei boli grave, acelei perioade de slăbiciune și impuritate care-o constituie prima copilărie. O purificare totală debarasează tânăra ființă de orice miasmă nocivă. Trupul îi este frecat cu diverse ingrediente ; e fricționat cu tărâțe ; mama sa strânge cocoloș amestecul rezultat, care conține atunci toate otrăvurile ce trebuie eliminate. Ea îl duce în pădure și-l pune la intrarea într-un mușuroi de furnici mari, astfel ca ele, când intră, să trebuiască neapărat să-l care înăuntru o dată cu ele. Apoi se întoarce fără a privi înapoi : o singură privire ar fi de-ajuns ca să readucă boala copiilor ei. Ar lua înapoi ceva din necurăția atât de grijuliu adunată și expulzată și pe care furnicile au acum sarcina de a o scoate afară din lumea sănătoasă, ca s-o ducă în tenebrele îndepărtate și în adâncimile pământului.

Copilul, în acest timp, e în afară de pericol : o dată ieșit din intervalul primejdios, n-are a se mai teme că maică-sa rămâne din nou însărcinată. Dacă ea ar fi contractat o sarcină înainte de a-l fi înțărcat pe el, înainte chiar de a nu mai fi avut deloc lapte, nu numai că a doua ființa, „furată legii", ar fi fost blestemată,

dar chiar și prima, adică el însuși, ar fi fost din greu lovit(ă) : nou-venitul i-ar fi „barat drumul", i-ar fi „tăiat calea", i-ar fi „luat-o înainte". Atunci soarta lui ar fi fost să slăbească si să paralizeze.

Ideea este transparentă : atâta vreme cât mai rămâne vreo legătură fiziologică între mamă și copil (de pildă, laptele cu care-l hrănește), nici o altă ființă nu se poate amesteca în relațiile lor fără să contrarieze dezvoltarea normală a vieții. Tot ce o atinge pe mamă afectează copilul, atâta vreme cât independența lor vitală absolută nu este asigurată de natură și sancționată de rit. De aceea, o nouă sarcină a mamei oprește din creștere copilul care nu și-a cucerit deplina autonomie : ea îi *barează* cu adevărat *drumul*, tulburând acel soi de economie închisă pe care el îl formează împreună cu maică-sa. Nu e loc pentru doi : intrusul *i-o ia înainte*. El a sosit la sorocul lui, dar locul era încă ocupat. El n-a așteptat intervalul cerut de buna succesiune a fenomenelor. Sursă de dezordine, el este blestemat, existența lui e un scandal și o transgresiune și el i-a făcut definitiv rău fratelui său.

Totul se petrece așadar ca și când ar exista o *ordine pe lume*, potrivit căreia orice ar fi să fie trebuie să se întâmple la locul *său* și la timpul *său*. Este extrem de important ca această ordine să fie respectată. Este principiul însuși al conservării universului. Orice fenomen violent îl prejudiciază și îndeosebi trecerile dintre această lume și cealaltă, care riscă să rupă un echilibru, să provoace irupția dezordonată a unor energii nocive, să amestece primejdios ceea ce trebuie să rămână separat. Așa se face că nașterile și agoniile suscită atâtea terori și fac necesare atâtea precauții. Ele provoacă tulburare. Mai ales necurăția morții ar veni atunci să contamineze totul, dacă nu s-ar izbuti distrugerea ei prin foc, îndepărtarea ei în șuvoiul unei ape curgătoare sau expulzarea ei în adâncimile pământului. Pe deasupra, focarele din care ea provine trebuie purificate, sterilizate, cu ajutorul unor operațiuni delicate și complicate. Totul reintră atunci în calm și în ordine. La fel, actul sexual eliberează niște energii redutabile, care încurajează indistinct influențele bune și rele. E

o dogoare, un foc ce trebuie să știi să-l temperezi cu prudență ca să tragi din el profit fără a-l lăsa să se răspândească și să devoreze totul.

Așa se înfățișează sacrul. El emană din lumea obscură a sexului și a morții, dar este principiul esențial al vieții și izvorul oricărei eficacități, forță gata să se descarce și greu de izolat, mereu egală cu sine, primejdioasă și totodată indispensabilă. Riturile slujesc la a o capta, a o domestici, a o angaja pe căi binefăcătoare, a-i neutraliza la nevoie aciditatea excesivă. Religia nu este în acest stadiu decât reglarea acestei electricități atotputernice și invizibile care-i impune omului respect și-l îndeamnă în același timp să pună stăpânire pe ea.

II. Joc și sacru

Între lucrările de filozofie a istoriei apărute în acest veac, una dintre cele mai sățioase pentru spirit este incontestabil *Homo ludens* de J. Huizinga[1]. O inteligență ascuțită și puternică, servită de un dar al exprimării și al expunerii puțin obișnuit, adună și interpretează în ea serviciile aduse culturii de un instinct elementar al omului, ce pare cel mai impropriu din toate în a întemeia ceva durabil sau valoros : jocul. Citind volumul, vedem dintr-o dată cum dreptul, știința, poezia, înțelepciunea, războiul, filozofia, artele se îmbogățesc, născându-se uneori din spiritul ludic, profitând de el întotdeauna. Într-adevăr, acesta excită sau exercită, după caz, diversele facultăți sau ambiții a căror strădanie sfârșește prin a produce civilizația.

Punctul de plecare este următoarea definiție, care rezumă o analiză magistrală : „În aspectul său esențial, jocul este o acțiune liberă, executată sub semnul lui «ca și cum» și resimțită ca fiind situată în afara vieții curente, dar care poate cu toate astea să-l absoarbă complet pe jucător, fără ca el să afle în ea vreun interes sau să obțină din ea vreun profit ; acțiune care, în plus, este săvârșită într-un timp și un spațiu determinate, se desfășoară într-o ordine supusă unor reguli și dă naștere unor asociații în

[1] Voi cita după traducerea spaniolă, apărută la *Fondo de Cultura Económica*, Mexico, 1943.

care domnește o propensiune către a se înconjura de mister și a se deghiza, pentru a se separa de lumea obișnuită"[1].

Autorul îndepărtează de la bun început diferitele explicații bio-psihologice ale jocului : descărcare a unui exces de energie vitală, tendință de imitare, necesitate de distracție, disciplinare în vederea dobândirea stăpânirii de sine, dorință de a intra în competiție cu alții pentru afirmarea propriei supremații, sublimare cu scop inocent a unor instincte cărora societatea le refuză o satisfacere directă etc. J. Huizinga socotește pe bună dreptate că aceste concepții diverse sunt toate parțiale, că nici una nu dă seamă de fenomen în ansamblul lui, că, în sfârșit, în timp ce,

[1] HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 31-32. A se compara cu definiția lui Émile Benveniste : joc este „orice activitate reglată ce-și are scopul în ea însăși și nu vizează o modificare utilă a realului" („Le jeu comme structure", *Deucalion*, nr. 2/1947, Paris, p. 161). Comentariul prin care autorul își precizează definiția o apropie și mai mult de aceea a lui J. HUIZINGA : 1. jocul este „o activitate care se desfășoară în lume, dar ignorând condițiile realului, de vreme ce face abstracție de ele în mod deliberat" ; 2. jocul nu servește la nimic și se prezintă ca un „ansamblu de forme a căror intenționalitate nu poate fi orientată către util" ; 3. jocul „trebuie să se deruleze în limite și condiții riguroase și constituie o totalitate închisă". Prin aceste diverse trăsături, conchide É. BENVENISTE, „jocul e despărțit de realul în care voința umană, aservită utilității, se izbește din toate părțile de eveniment, de incoerență, de arbitrar, în care nimic nu se petrece vreodată după cum fusese prevăzut și nici după regulile admise..." Trebuie remarcat că É. BENVENISTE (ca și J. HUIZINGA, de altfel) are tendința de a neglija jocurile de noroc, care sunt aproape întotdeauna jocuri pe bani și la care jocul nu este deloc lipsit de consecințe asupra realității, de vreme ce-l îmbogățește pe jucător sau îl ruinează, într-atât și în asemenea condiții încât onoarea îl constrânge uneori să se sinucidă. După mine, banii reprezintă, atât pentru zgârcit cât și pentru jucător, un element sacru. Dar zgârcitul, care-i acumulează fără să îndrăznească să se atingă de ei, îi idolatrizează și, retrăgându-i prin asta din circulație, îi sustrage oricărei folosințe profane. Înseamnă a spune că el adoptă față de ei comportamentul caracteristic pentru „sacrul respectului". Dimpotrivă, jucătorul care-i riscă necontenit, îi tratează după legile „sacrului transgresiunii". [A se compara și cu traducerea românească, cf. Johan Huizinga, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, Univers, 1977, traducere din limba olandeză de H.R. Radian, pp. 49-50 : „Așadar, în rezumat, jocul, considerat din punctul de vedere al formei, poate fi numit o acțiune liberă, conștientă că este «neintenționată» și situată în afara vieții obișnuite, o acțiune care totuși îl poate absorbi cu totul pe jucător, o acțiune de care nu este legat nici un interes material direct și care nu urmărește nici un folos, o acțiune care se desfășoară în limitele unui timp determinat anume și ale unui spațiu determinat anume, o acțiune care se petrece în ordine după anumite reguli și care dă naștere la relații comunitare dornice să se înconjoare de secret sau să se accentueze prin deghizare, ca fiind altfel decât lumea obișnuită." Ceea ce, în varianta românească, s-a tradus cu „neintenționat", iar în varianta folosită de Caillois, cu „ca și cum", este o aluzie la conceptul de *als ob* lansat de Hans Vaihinger, pentru care omul în general se comportă *ca și cum* ceea ce-și închipuie el că este realitatea ar fi cu adevărat realitatea ; conceptul este folosit curent astăzi ca semn al ficțiunii (n. trad.).]

după caz, una sau alta pare să-și afle justificarea, celelalte se exclud. El le aduce în plus și un reproș mai neobișnuit : le acuză că îi presupun de asemenea activității ludice un scop utilitar. Ele îi atribuie jocului o funcție biologică sau psihologică. Într-un cuvânt, dacă le-am da crezare, jocul ar exista fiindcă este avantajos pentru om. Teoreticianul lui *Homo ludens* vede în el, dimpotrivă, ceva pur inutil. El îl socotește o activitate primară, o categorie fundamentală ce trebuie întâi admisă, ce nu poate fi definită decât prin contrariul ei (viața serioasă, obișnuită, cotidiană) și în consecință mai susceptibilă de a explica decât de a fi explicată.

În fapt, pornind de la acest dat imediat, J. Huizinga se străduiește pe parcursul diferitelor capitole ale cărții sale să arate cum „stadionul, masa de joc, cercul magic, templul, scena, ecranul, tribunalul sunt deopotrivă prin formă și funcție terenuri sau locuri de joc ; adică spații consacrate, domenii sfinte, definite, separate, în care sunt în vigoare anumite reguli. Sunt lumi temporare în sânul lumii obișnuite și care slujesc la săvârșirea unui act ce-și află scopul în sine însuși"[1].

Aceste analize sunt excepționale ca vigoare și originalitate. Ele suscită aproape întotdeauna adeziunea. Cel mult, ar fi fost de dorit să avem mai bine identificate diversele atitudini mentale presupuse de diferitele varietăți de jocuri : de îndemânare, de forță, de combinație, de noroc etc. Ne-ar fi plăcut să avem descrieri separate pentru fiecare din componentele spiritului ludic : așteptarea deciziei sorții, dorința de a dovedi propria excelență, pofta de competiție sau de risc, partea de improvizație liberă, felul în care se potrivește ea cu respectarea regulilor etc. Căci o chestiune rămâne litigioasă : este oare jocul cu adevărat *unul singur* ? Oare nu cumva un singur termen acoperă mai multe activități care n-au în comun decât numele ? E mult

[1] *Ibid.*, p. 27. [Ediția românească deja citată, p. 45 : „Arena, masa de joc, cercul magic, templul, scena, ecranul cinematografic, tribunalul, toate acestea sunt, ca formă și funcție, spații de joc, cu alte cuvinte un domeniu exorcizat, terenuri separate, împrejmuite, sfințite, înlăuntrul cărora sunt în vigoare reguli proprii speciale. Sunt lumi vremelnice în cadrul celei obișnuite, slujind pentru executarea unei acțiuni închise" (n. trad.).]

și-atâta, crede Huizinga, care acordă în mod vădit o mare importanță acestei dovezi filologice de identitate profundă a comportamentelor ludice. Ne putem totuși îndoi că ea ar fi suficientă.

Autorul e stingherit, în rest, de faptul că un cuvânt unic nu reunește în toate limbile toate felurile de jocuri. De altfel, ar fi fost de mirare să se întâmple așa. Sare în ochi faptul că stadionul olimpic și masa de joc implică pentru fidelii lor niște predispoziții cărora li s-ar putea pesemne descoperi puncte comune, dar ele rămân fără prea mare legătură în esență. Atletul care nu contează decât pe sine și jucătorul care se lasă în voia sorții fac incontestabil dovada unor stări sufletești înrudite cât mai puțin cu putință. Iată probabil defectul acestei lucrări admirabile : ea studiază niște structuri externe mai mult decât atitudinile intime ce-i conferă fiecărui comportament semnificația cea mai precisă. De aceea, regulile jocului fac obiectul unei examinări mai atente decât nevoile pe care le satisface jocul însuși.

Aceasta este după toate aparențele originea tezei celei mai îndrăznețe a lucrării, care este, după opinia mea, și cea mai fragilă : identificarea ludicului cu sacrul.

Chestiunea este delicată și cu siguranță mai complexă decât pare la prima vedere, când un prim impuls, prost sfătuitor, îndeamnă la respingerea pe dată a unei apropieri atât de paradoxale, pentru simplul motiv că ea șochează bunul-simț. Firește, credinciosul și jucătorul, cultul și jocul, templul și tabla de șah par să nu aibă nimic în comun. Însă autorul nu mai prididește să arate cu câtă ușurință se pot însoți jocul și seriozitatea. Exemplele sale sunt abundente și persuasive, fie că face apel la copil, la sportiv sau la actor. Să lăsăm copilul, pentru care e limpede că jocul este lucrul cel mai serios din lume, cu toate că el deosebește perfect rolul imaginației sale în cadrul jocului, atunci când dintr-un scaun face un cal sau dintr-un șir de nasturi o armată gata de luptă. Și adulții se lasă prinși la fel de bine în joc ; și fie că-i vorba de scenă sau de stadion, fiecare vede că se cheltuiește o energie în limitele unui spațiu și ale unui timp determinate, în funcție de niște convenții mai mult sau mai puțin arbitrare. Totuși nu lipsește seriozitatea. Ea este, dimpotrivă, indispensabilă. Actorii și spectatorii sunt care mai de care mai pasionați.

La fel se petrec lucrurile și în religie, conchide Huizinga. Sanctuarul, cultul, liturghia îndeplinesc o funcție analogă. Este delimitat un spațiu închis, separat de lume și viață. În această incintă, pe durata unui timp dat, se execută niște gesturi reglate, simbolice, care figurează sau actualizează niște realități misterioase în cursul unor ceremonii la care cooperează, ca și la joc, deopotrivă virtuțile contrare ale exuberanței și reglementării, ale extazului și prudenței, ale delirului entuziast și preciziei minuțioase. Suntem în fine scoși din existența obișnuită[1].

Pe urmele lui Jensen[2], autorul insistă în plus asupra stărilor sufletești ale primitivilor la sărbătorile la care apar și se preumblă prin mulțime „spiritele". Fervoarea religioasă a acelor popoare își atinge atunci punctul ei culminant. Cu toate astea, participanții nu resimt nici un fel de frică dinaintea acelor „spirite". Toți știu, chiar și femeile, pedepsite totuși cu moartea dacă surprind pregătirile ceremoniei, că e vorba de semenii lor care, deghizați și mascați, joacă acel rol. La fel, la probele de inițiere, se întâmplă ca tânărul războinic să simuleze o luptă împotriva unui monstru înspăimântător. Or, el n-are cum să nu-și dea seama că înfruntă un manechin grosolan, pictat, cu articulații și mișcat de niște figuranți.

Se vede că jocul și sacrul sunt aici ca într-o complicitate : emoția religioasă intensă e însoțită de o reprezentație pe care o știm factice, de un spectacol jucat cu bună știință, dar care totuși nu e nicicum înșelătorie sau divertisment.

Trebuie să fim de acord în acest punct, după cum trebuie să fim de acord că ordinea rituală e o simplă convenție : ea delimitează în lumea profană un câmp regizat de o legislație strictă, iar aceasta tinde numai la obținerea unor rezultate ideale, care n-au sens și valoare decât atât cât le atribuie credința. Îmi închipui

[1] Autorul se sprijină în principal pe o lucrare a ungurului Karl KERÉNYI, „Vom Wesen des Festes", *Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde*, I, 2. Heft/decembrie 1938.

[2] A.W. JENSEN, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1933.

chiar că J. Huizinga, specialist în Evul Mediu, dacă ar fi fost mai bine informat în privința datelor etnografiei, ar fi reunit argumente și mai numeroase în sprijinul demonstrației sale deja substanțiale. Astfel, multe jocuri și din cele mai comune au o origine sacră. Așa sunt jocurile de-a trasul frânghiei la eschimoși, care hotărăsc preeminența mistică a unui principiu sezonier sau a unui element al naturii, mare sau continent, iarnă sau vară ; zmeiele sau stâlpii abundenței care, în Pacific, sunt în legătură cu miturile cuceririi cerului, jocurile cu mingea la maori, de unde vine *fotbalul* și la care mingea-miză reprezintă Soarele.

Chiar în cartea de față, când am vrut să dau o imagine a fugacității sacrului și a mecanismului de contagiune a necurăției, n-am găsit un exemplu mai bun decât acela al însușirii de *leapșă* din jocul copilăresc *leapșa pe cocoțate*[1]. Este pe deasupra semnificativ că jocul acesta și însușirea însăși poartă în spaniolă chiar numele ce desemnează necurăția : *mancha*.

Mitologia ghicitorii i-ar furniza de asemenea un ajutor apreciabil lui Huizinga. El vorbește abundent despre aceasta, însă ca joc de spirit și demonstrație de ingeniozitate sau de știință, fără să se preocupe prea mult de funcția-i rituală. Ea este totuși evidentă în numeroase cazuri. În privința întrecerilor, turnirurilor sau probelor cu ghicitori, el ar fi găsit într-o monografie a lui Jan de Vries[2] o documentație de prim ordin. Extrag din ea doar un episod a cărui importanță a fost semnalată, între alții, de G. Dumézil[3] : în cronicile scandinave, atunci când, sub regele Freÿ sau Sigtrud (textele nu sunt de acord), se înlocuiește omorârea bătrânilor cu migrațiile de tineri de tipul *ver sacrum* de la romani, hotărârea pentru acestea se ia în urma unei întreceri în lucruri dificil de făcut sau imposibile sau enigmatice, din care iese victorioasă o tânără ajutată de zeița Frigg. Povestea e cu atât mai remarcabilă cu cât trimite extrem de clar la un fapt de civilizație. Ar mai trebui reamintită de asemenea aici celebra ghicitoare propusă de Samson la un banchet. În fine, pare neîndoielnic că la popoarele primitive, ca și în civilizațiile mai complexe, ghicitorile își au rolul lor în ritualurile de inițiere : cea mai celebră dintre toate, aceea dezlegată de Oedip și care-i dă dreptul la tronul Tebei, pare în orice caz să facă aluzie la o probă de inițiere regală.

[1] V. *supra*, anexa I.

[2] „Die Märchen von klugen Rätsellösern", *Folklore Fellows Communications*, nr. 73/1928, Helsinki.

[3] *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 68-72.

Un aport mai important – și neașteptat – putea veni din partea circului, de la năzbâtiile clovnilor și mai ales de la rolul lui „*August* Prostul", care se îndeletnicește cu imitațiile proaste și a cărui neîndemânare sau stupiditate provoacă niște catastrofe burlești. În mituri, se constată frecvent intervenția unui personaj de același fel, numit *Trickster* de savanții de limbă engleză. Originea morții este în mod obișnuit atribuită comportamentului său, în același timp ridicol, imbecil și tragic prin consecințe, când nu-i este atribuită femeii. Ne putem întreba dacă nu s-ar cădea să interpretăm într-un sens analog prezența în jocurile de cărți a unui *joker*, care nu aparține culorilor și apare în combinații într-o manieră liberă și, ca să spunem așa, dementă, deopotrivă pentru a le strica și pentru a le completa. Să fie o simplă coincidență, sau o supraviețuire degenerată ? Nu prea contează aici. Esențial este că pe acest subiect materialul mitologic e bogat și sugestiv : era aici, mult mai mult decât la *potlatch*, din care el trage mare profit, o ocazie privilegiată pentru autor de a arăta cum își găsește loc în domeniul sacrului un element pur ludic. Este interesant, pe deasupra, că-l regăsim constant în legendele care explică cum a devenit omul muritor.

Se vede că eu sunt cel dintâi gata să recunosc conexiunile cu putință de stabilit între ludic și sacru. Mai mult, îi dau cu plăcere apă la moară lui J. Huizinga. Totuși, mă despart de el într-o privință decisivă : eu nu cred că formele jocurilor și ale cultelor, pentru că se străduiesc deopotrivă să se separe de cursul obișnuit al existenței, au de aceea o situație echivalentă față de aceasta, și nici că ele acoperă din acest motiv un conținut identic.

Firește, sunt lucruri care se înțeleg de la sine, iar eu voi putea fi acuzat că forțez uși deschise. Cred însă că e mai bine să facem niște precizări. Dezbaterea merită osteneala, chiar dacă se reduce la un proces de tendințe. Jocul, nimeni nu neagă, este

formă pură, activitate care-și află în sine scopul, set de reguli respectate doar ca să fie. Huizinga subliniază el însuși că jocul are un conținut arbitrar[1]. Nu la fel se întâmplă cu sacrul, care este, dimpotrivă, conținut pur : forță indivizibilă, echivocă, fugitivă, eficace. Riturile slujesc la a o capta, a o domestici, a o administra de bine-de rău. Căci, în fața ei, eforturile omului rămân precare și nesigure, într-atât este ea de supraumană prin definiție. El n-ar putea în nici un caz s-o manevreze după voie și să-i izoleze puterea între niște limite dinainte fixate. De aceea trebuie s-o venereze, să tremure în fața ei, s-o implore cu umilință. Iată de ce a fost definit sacrul ca *tremendum* și *fascinans*. Iată de ce s-a făcut din rugăciune atitudinea religioasă fundamentală, în opoziție cu atitudinea nelegiuită a magicianului, care înțelege să constrângă forțele pe care le folosește.

Credinciosul se simte debordat de sacru, izvor al atotputerniciei. E dezarmat față de el și la cheremul lui. La joc, e invers : totul este omenesc, născocit de omul creator. Din acest motiv jocul odihnește, destinde, distrage de la viață și face să fie uitate primejdiile, grijile, treburile. Dimpotrivă, sacrul este domeniul unei tensiuni lăuntrice pe lângă care tocmai existența profană este destindere, repaos și distracție. Situația e răsturnată.

În joc, omul se îndepărtează de real. El caută o activitate liberă care să nu-l angajeze decât atât cât a hotărât el dinainte. El își limitează în primul rând consecințele gesturilor sale. Își fixează el însuși miza. Nu separă cu atâta grijă terenul de joc (arenă, pistă, ring, scenă sau tablă de șah) decât spre a face foarte evident faptul că e vorba de un spațiu privilegiat, regizat de niște convenții speciale și în care actele au sens numai în acord cu ele. În afara incintei, precum înainte și după partidă, nimeni nu se mai ocupă de aceste reguli definite după bunul plac. Exteriorul, adică viața, este în comparație un fel de junglă, unde trebuie să ne așteptăm la mii de pericole. După câte cred, bucuria, aban-

[1] HUIZINGA, *op. cit.*, p. 165 : „Ceea ce trebuie făcut și ceea ce se câștigă sunt chestiuni care nu se pun la joc decât în al doilea rând." [Ed. rom. cit., p. 178 : „Ce anume trebuie executat și ce anume se câștigă prin aceasta, este o problemă care se leagă abia în a doua instanță de obiectivul jocului" (n. trad.).] Iată trăsături ce se aplică jocului, dar nu și activităților pe care autorul i le asimilează acestuia.

donul, ușurătatea ce se constată în activitatea ludică derivă din această siguranță. Se știe că aici lucrurile au doar importanța care li se dă, că nimeni nu va fi compromis decât atât cât consimte și că toată lumea are permisiunea de a se retrage, de îndată ce dorește. Ce diferență față de viață ! În viață, e rareori îngăduit, cum se spune, *să ieși din joc*. Trebuie să înfrunți greutăți, furtuni, ghinioane neașteptate cărora nu li te-ai fi expus de bunăvoie. Te pomenești în fiecare clipă antrenat mai departe decât prevăzuseși. Iar necinstea e peste tot : pare o prostie să respecți regulile și convențiile, căci nu mai e vorba de un joc, ci de lupta pentru existență.

În viața obișnuită, fiecare este răspunzător de faptele sale. Păcatele, greșelile, neglijențele se plătesc uneori foarte scump. Trebuie deci să fii totdeauna atent la ce spui și ce faci. Poate să rezulte o catastrofă. În rest, se știe că, pe deasupra, cine seamănă vânt culege furtună. În fine, trebuie ținut seamă de fatalitate, de accidente, de nedreptate și atâtea alte nenorociri nemeritate care i se pot întâmpla unui nevinovat.

Jocul nu este numai locul unei „perfecțiuni limitate și provizorii" : el constituie un fel de oază în care suntem stăpâni pe destin. În ea ne alegem noi înșine riscurile care, dinainte determinate, nu pot depăși ceea ce suntem dispuși să punem în joc. Aceste condiții sunt valabile până și pentru jocurile de noroc. Desigur, jucătorul se dă pe mâna sorții, însă el însuși decide totuși în ce măsură o face. De aceea, el este mai liber și mai independent în joc decât în viață și, într-un sens, mai inaccesibil necazurilor. Chiar dacă își joacă toate bunurile deodată, nimeni nu l-a forțat, iar dacă pierde, n-are a condamna pe nimeni decât pasiunea sa.

Ce este un jucător care știe să piardă ? Unul care-și dă seama că nu are dreptul să se plângă de ghinion și nici să se mâhnească la vreo nenorocire a cărei eventualitate a acceptat-o deliberat, de nu cumva a și urmărit-o. Jucător care știe să piardă, într-un cuvânt, este acela care posedă suficientă detașare ca să nu confunde domeniile jocului și vieții ; acela care dovedește, chiar atunci când pierde, că pentru el jocul rămâne un joc, adică

o destindere căreia-i acordă o importanță demnă de un aristocrat și de capriciile căreia consideră indecent să se lase doborât.

Suntem astfel îndrituiți să definim jocul ca pe o activitate liberă, în care omul este degajat de orice aprehensiune privitoare la gesturile sale. El îi definește importanța. El îi stabilește condițiile și scopul. De aici eleganța sa, sângele rece, buna dispoziție ce nu sunt doar naturale, ci și obligatorii, căci e ca o obligație de onoare să nu arăți că iei jocul prea în serios, nici chiar în caz de ruină sau înfrângere.

Mai e oare nevoie să amintim că sacrul cunoaște legi cu totul opuse ? Domeniul său e mai puțin scrupulos despărțit de viața profană, însă pentru a o feri pe aceasta de teribilele-i lovituri, nu pentru că ar fi o convenție fragilă pe care șocul realului ar distruge-o pe loc. Firește, manevrarea energiilor sacrului nu este lăsată la voia întâmplării : pentru îmblânzirea unor forțe atât de redutabile, precauții meticuloase sunt necesare. Numai o tehnică savantă este în stare să izbutească. Se cer folosite rețete încercate, farmece, cuvinte cu tâlc autorizate și învățate de la zeul însuși. Ele sunt săvârșite și rostite imitându-l pe el și de la el își trag eficacitatea. Se recurge într-adevăr la sacru pentru a influența viața reală, pentru a avea garanția victoriei, a prosperității, a tuturor efectelor de dorit de la favoarea divină. Ieșind din templu sau de la un sacrificiu, omul este redat libertății sale, unei ambianțe mai clemente în care faptele, săvârșite fără teamă sau cutremurare, atrag după ele nu mai puțin inevitabil urmări de neispășit.

Pe scurt, omul se simte la fel de ușurat când trece de la activitatea sacră la viața profană ca și atunci când trece de la preocupările și vicisitudinile acesteia la climatul jocului[1]. În am-

[1] É. BENVENISTE, în ce-l privește, definește jocul ca pe o „operațiune desocializantă" (*art. cit.*, pp. 164-165). Și el recunoaște că sacrul este „tensiune și angoasă", iar jocul „exaltare și eliberare". Mai departe mergând, el consideră jocul ca fiind produsul separării mitului de rit. Privat de mit, adică de cuvintele sacre ce dau gesturilor putere asupra realității, „ritul se reduce la un ansamblu reglat de acte de atunci încolo ineficace, la o reproducere inofensivă a ceremoniei, la un pur joc (*ludus*)". Invers, mitul fără rit ajunge la un simplu joc de cuvinte (*jocus*), vorbă-n vânt, fără conținut sau garanție, fără influență, cuvinte goale în loc de gesturi goale. Atunci, lupta pentru posesia Soarelui devine partidă de fotbal, iar ghicitoarea probatorie a inițierii nu mai e decât un calambur.

bele cazuri, comportamentul lui câștigă un grad nou de libertate : se știe de altfel că ideile de *liber* și de *profan* sunt exprimate prin același cuvânt în multe limbi. În acest sens, ludicul, activitate liberă prin excelență, este profanul pur, nu are conținut, nu pricinuiește pe alte planuri nici un efect ce să nu fi fost cu putință de evitat. Nu-i decât plăcere și divertisment față de viață. Or, tocmai dimpotrivă, viața este deșertăciune și divertisment față de sacru. Prin aceasta, se lasă determinată o ierarhie *sacru-profan-ludic*, care trebuie să echilibreze construcția lui J. Huizinga. Sacrul și ludicul se aseamănă în măsura în care ambele se opun vieții practice, dar sunt situate simetric față de ea. Jocul are a se teme de ea : ea îl strică sau îl spulberă la primul șoc. Invers, ea este suspendată, se crede, sub puterea suverană a sacrului.

Autorul extinde într-atâta definiția ludicului, încât până la urmă orice formă reglată, convențională, gratuită își găsește locul în el. Formula sa absoarbe până și arta militară, metrica și procedura judiciară. Nu mai e surprinzător de aici înainte ca el să descopere în sacru manifestări ale aceluiași instinct al cărui aport variat în elaborarea culturii l-a pus în relief cu multă strălucire. Am indicat deja că această cale este fecundă și că ea permite și alte descoperiri uimitoare. Nu e mai puțin adevărat că, dacă formele sunt comparabile, conținuturile sunt de fiecare dată diferite : arta militară nu explică războiul, nici metrica poezia, nici dreptul nevoia de dreptate[1]. La fel și pentru sacru : știm că el separă de lumea obișnuită, că toate gesturile în interiorul lui sunt reglate și simbolice, că preotul își pune un veșmânt ceremonial și că joacă un rol, știm, în fine, că întreaga liturghie are ceva dintr-un joc ; însă dacă vom băga de seamă nu formele, ci atitudinea intimă a celui ce oficiază și a credincioșilor, vedem și că e vorba de sacrificiu și comuniune, că ne aflăm în plin sacru și cât se poate concepe de departe de ludic.

Voi adăuga o ultimă observație. *Homo ludens* se termină cu un capitol amar despre decadența elementului ludic în vremurile

[1] É. BENVENISTE dă aceeași rețetă care permite trecerea de la sacru la ludic : „Orice manifestare coerentă și reglată din viața colectivă sau individuală este transpozabilă în joc când i se retrage motivația de drept sau de fapt ce-i conferă eficacitatea" (*ibid.*, p. 166).

contemporane. Poate să nu fie aici decât iluzia optică a unui *laudator temporis acti*. Trebuie să fim cu băgare de seamă. Totuși, e imposibil să ne ascundem nouă înșine regresia alarmantă a sacrului și a sărbătorilor în societățile moderne – o lume nesacră, fără sărbători, fără jocuri, în consecință fără repere fixe, fără principii de devotament și fără licențe creatoare, o lume în care interesul imediat, cinismul și negarea oricărei norme nu numai că există, dar sunt erijate în absolut în locul regulilor presupuse de orice joc, de orice activitate nobilă și de orice competiție onorabilă : să nu ne mirăm că întâlnim în ea doar puține lucruri care să nu ducă la război.

Pe deasupra, din voința tocmai acelora care resping orice cod ca fiind convenție și obstacol, nu mai e vorba de războiul-turnir, ci de războiul-violență, nu de o întrecere în care cei puternici își măsoară vitejia și îndemânarea, ci de niște ostilități implacabile în care cei mai numeroși și mai bine înarmați îi zdrobesc și-i masacrează pe cei slabi. Căci până și în război și în inima însăși a luptei există cultură, atâta vreme cât pierderea sau înlăturarea elementului ludic nu reduce totul la pura și simpla barbarie. Nu are cum exista civilizație fără joc și fără *fair-play*, fără convenții conștient stabilite și liber respectate, nu are cum exista cultură acolo unde nu se mai vrea și nici nu se mai știe câștiga sau pierde loial, fără gânduri ascunse, cu stăpânire de sine la izbândă și fără pică la înfrângere : ca un „jucător care știe să piardă". Nu există moralitate, în sfârșit, nu există încredere reciprocă, nu există respect față de alții, care sunt condițiile oricărei întreprinderi fecunde, dacă, dincolo de profitul individului sau al grupului, nu subzistă niște comandamente sacre pe care nimeni să nu se hazardeze a le discuta și pentru salvgardarea cărora fiecare să creadă că merită să-și sacrifice propria viață și, dacă e cazul, să riște existența însăși a colectivității din care face parte.

Și să nu se uite că există și cineva mai rău decât cel care trișează : acela care refuză sau disprețuiește jocul, ridiculizându-i regulile sau arătându-le zădărnicia – precum acel șah al Persiei de care vorbește Huizinga și care, invitat în Anglia să asiste

la cursele de cai, s-a scuzat spunând că știa deja că un cal aleargă mai repede decât altul. La fel se întâmplă și în privința sacrului. Nimic nu e mai distrugător pentru cultură decât acești *agua-fiestas* – care sunt scepticii și cei ce se îndoiesc de ochii lumii. Lor le place să surâdă la orice, crezând cu naivitate că astfel își afirmă superioritatea. Ei nu fac decât să știrbească din vanitate un tezaur prețios care a fost adunat cu prețul unor infinite osteneli – afară de cazul că ar fi doar iconoclaști și blasfematori, în ideea de a fixa la rândul lor ei regulile unui joc nou, mai distractiv sau mai grav.

III. Război și sacru

Sărbătoarea, paroxism al societății primitive

Gândindu-ne la locul pe care-l dețin miturile în societățile în care ele ocupă aproape de tot imaginația oamenilor și determină prin intermediul riturilor actele esențiale ale vieții, ajungem să credem că o realitate oarecare trebuie neapărat să le preia funcția acolo unde ele nu apar. Nu e ușor s-o discernem, căci ea trebuie să prilejuiască gesturi importante și destul de multă credință ca să le facă să pară necesare sau naturale, astfel că n-am șoca mai puțin denunțând ca mitice aceste credințe puternice decât tratând de superstiție absurdă dinaintea credincioșilor dintr-o religie credința care lor le dictează comportamentul cel mai grav. Înseamnă că vom găsi mitul acolo unde ne repugnă să-l presupunem la început, de îndată ce-l vom căuta în mediul în care existăm noi înșine.

Complice a miturilor, o efervescență răscolește periodic de sus și până jos societățile rudimentare : sărbătoarea. Este un fenomen de o durată, o violență, o amploare încât nu i se pot compara decât de foarte departe zilele stinghere de plăceri măsurate pe care le cunosc civilizațiile mai complexe. Degeaba ne duce gândul la vacanță, căci aceasta se dovedește repede nu echivalentul, ci mai curând contrariul anticelor banchete. Într-adevăr, ea nu provoacă nici întreruperea, nici transformarea perceptibilă a vieții colective. Ea nu constituie perioada de aduce masivă a mulțimilor, ci aceea a împrăștierii lor departe de centrele urbane, a veseliei de prin periferiile singuratice și terenurile virane, din regiunile de slabă tensiune. Ea nu reprezintă o criză, o culme, un moment de precipitare și de prezență majoră, ci epoca încetinirii și a destinderii. Ea marchează un timp mort în ritmul activității generale. În sfârșit, ea redă individul lui însuși, îl scapă de griji și de trudă, îl scutește de obligațiile-i față de Stat, îl odihnește și-l izolează, în timp ce sărbătoarea îl smulgea din intimitatea lui, din lumea-i personală sau familială, ca să-l arunce în vâltoarea în care o mulțime frenetică se afirma zgomotos ca fiind una și indivizibilă, epuizându-și dintr-o dată avuțiile și forțele. Din orice punct de vedere, vacanța, fază de vid și de absență, pare opusul acestei exuberanțe furioase în care o societate își călește ființa.

Pentru a găsi replica unui asemenea paroxism, trebuie căutată o realitate cu alt volum și altă tensiune, care să poată într-adevăr trece drept punct culminant în existența societăților moderne, care să le urnească și să le ducă deodată la un soi de incandescență transformatoare.

Se cuvine atunci să ne amintim principalele caracteristici ale sărbătorii primitive. Este un răstimp al excesului. Pe durata lui se irosesc rezerve acumulate uneori vreme de ani de zile. Se violează cele mai sfinte legi, cele pe care pare întemeiată însăși viața socială. Crima de ieri este prescrisă, iar în locul regulilor obișnuite se ridică noi prohibiții, o nouă disciplină se instalează ce nu pare să aibă scopul de a evita sau liniști emoțiile intense, ci, dimpotrivă, de a le provoca și a le duce la culme. Agitația sporește de la sine, amețeala pune stăpânire pe participanți. Autoritățile civile sau administrative își văd puterile micșorându-se ori dispărând în mod trecător în profitul nu atât al castei sacerdotale firești, ci mai curând al confreriilor secrete sau al reprezentanților din lumea de dincolo, al actorilor mascați care-i personifică pe zei ori pe morți. Această fervoare este de asemenea vremea sacrificiilor, vremea însăși a sacrului, o vreme în afara timpului, care recreează societatea, o purifică și-i redă tine-

rețea. Se purcede atunci la ceremoniile care fertilizează solul și fac din generația adolescenților o nouă promoție de bărbați și de războinici. Toate excesele sunt permise, căci chiar de la excese, de la risipă, de la orgii și violențe își așteaptă societatea regenerarea. Ea nădăjduiește să capete o nouă vigoare de la explozie și epuizare.

Acestei crize care distonează brutal pe fondul monoton al vieții cotidiene, care prezintă față de ea aproape toate contrastele și fiecare la un grad extrem, nu i se poate afla în civilizațiile complexe și mecanice decât un singur echivalent. Un singur fenomen, ținând cont de natura și dezvoltarea acestora, se dovedește totuși de o importanță, o intensitate și o strălucire comparabile și de același ordin de grandoare : *războiul.*

Războiul, paroxism al societății moderne

Orice alt fenomen ar apărea într-adevăr ridicol de lipsit de proporții față cu această imensă mobilizare pe care o reprezintă sărbătoarea acolo unde ea există deplin. Trebuie deci să trecem peste neverosimilul și scandalul unei asemenea apropieri și să consimțim a o examina ceva mai îndeaproape. Desigur, războiul este o oroare și o catastrofă, iar sărbătoarea, consacrată revărsării de bucurie, un preaplin de viață, la fel cum războiul este o revărsare de moarte. Ele se opun termen cu termen și totul le denunță ca fiind contrare. Dar noi nu pretindem să le comparăm aici sensul sau conținutul, ci măreția lor absolută, funcția pe care o îndeplinesc în viața colectivă, imaginea pe care i-o întipăresc individului în suflet, locul pe care-l dețin, într-un cuvânt, mai degrabă decât felul în care-l ocupă. Dacă războiul îi corespunde sărbătorii, atunci va fi cu atât mai instructiv ca ea să se înfățișeze și ca inversul lui, iar cercetarea diferențelor lor va trebui să ne slujească la precizarea și completarea concluziilor inspirate de asemănările ce se lasă constatate între ele.

1. Război și sărbătoare

Războiul reprezintă paroxismul existenței societăților moderne. El constituie fenomenul total care le stârnește și le transformă în întregime, distonând printr-un teribil contrast față de scurgerea calmă a timpului de pace. Este faza de tensiune extremă a vieții colective, aceea de grupare masivă a mulțimilor și de sforțare a lor. Fiecare individ este răpit de la profesiunea lui, din căminul lui, de la obiceiurile și tihna lui. Războiul distruge brutal cercul de libertate pe care fiecare și-l creează în jurul său pentru propria-i mulțumire și pe care-l respectă la aproapele său. El întrerupe fericirea și certurile îndrăgostiților, intrigile ambițiosului și opera clădită în tăcere de artist, erudit sau inventator. El ruinează de-a valma neliniștea și placiditatea, nimic nu mai subzistă care să fie privat, nici creația, nici bucuria, nici chiar angoasa. Nimeni nu poate rămâne deoparte ocupându-se cu altceva, căci nu există nimeni care să nu poată fi folosit în vreun fel la război. El are nevoie de toate energiile.

Astfel îi urmează acelui soi de izolare în care fiecare își alcătuiește existența după voie, fără să participe cine știe ce la treburile cetății, un timp în care societatea își convoacă toți membrii la o tresărire colectivă ce-i pune deodată umăr lângă umăr, îi adună la un loc, îi instruiește, îi aliniază, îi apropie trup și suflet. A sosit momentul în care ea încetează brusc de a mai fi tolerantă, indulgentă și parcă grijulie de a se estompa în ochii celor cărora le protejează prosperitatea. Ea pune acum stăpânire pe bunurile lor, are pretenție la timpul, oboseala și chiar la sângele cetățenilor. Uniforma îmbrăcată de fiecare din ei marchează faptul vădit că el abandonează tot ceea ce-l deosebea de ceilalți ca să slujească interesele comunității, și nu după cum vrea el, ci anume în funcție de ce-i comandă această uniformă să facă și în postul pe care ea i-l desemnează.

Asemănarea războiului cu sărbătoarea este deci aici absolută ; ambele inaugurează o perioadă de puternică socializare, de

punere în comun integrală a instrumentelor, a resurselor, a forțelor ; ele curmă timpul pe durata căruia indivizii își văd fiecare de treaba lor, într-o multitudine de domenii diferite. La rândul lor, acestea depind unele de altele fiindcă mai mult se încalecă între ele decât ocupă fiecare un loc definit într-o structură riguroasă. În societățile moderne, războiul reprezintă din acest motiv unicul moment de concentrare și de absorbție intensă în grup a tot ceea ce tinde obișnuit să-și mențină față de el o anumită zonă de independență. De aceea, el se cere de preferință comparat cu sezonul antic al efervescenței colective decât cu vacanța și cu zilele nelucrătoare.

Vremea excesului, a violenței, a exagerărilor

Pe de altă parte, sezonul amintit se află în același raport cu perioada de trudă ca războiul cu vremea de pace : ambele sunt faze de mișcare și exces față de fazele de stabilitate și măsură. *Quieta non movere*, această maximă a vieții reglate este și aceea a diplomației pacifice. Consemnul lor comun poruncește ca în toate privințele să se sacrifice partea spre a se salva întregul. Invers, surpriza, violența, bruschețea, îndemânarea de a concentra sau a face să se urnească cât mai multe forțe cu putință într-un punct dat sunt tot atâtea strategii simple, valabile și pentru sărbătoare, și pentru război. Amândouă își au disciplina lor proprie, dar nu par prin aceasta mai puțin niște explozii monstruoase și informe față cu derularea monotonă a existenței regulate.

În plus, aceasta din urmă e făcută numai din inexactități de detaliu. Echilibrul, liniștea ei sunt rezultatul unei forfoteli de minuscule erori anarhice care nu cauzează consecințe prea alarmante și ale căror efecte se anulează reciproc. Asta nu înseamnă că în conștiința comună, în ciuda rigorii artei militare și a ceremonialului, tocmai războiul și sărbătoarea nu rămân ca imagini ale dezordinii și amestecului. Este din pricină că și la unul și la cealaltă sunt permise faptele care, în afara lor, trec drept cele

mai incontestabile sacrilegii și drept crimele cele mai de neiertat : într-un caz se impune dintr-o dată incestul, în altul omorul este recomandat.

Legea supremă a grupurilor primitive pe care se reazemă ordinea socială este constituită de regula exogamiei, iar aceea a societăților moderne – de respectul față de viața celorlalți. Cine atentează la ele într-o perioadă obișnuită se expune celor mai severe sancțiuni și celei mai indignate reprobări. Dar cum vine momentul luptei sau al dansului, alte norme se ivesc ; gesturile ieri prohibite și reputate ca abominabile aduc acum glorie și prestigiu, cu condiția să fie săvârșite în limitele unui soi de etichetă, însoțite de practici rituale menite a le sanctifica ori a le deghiza și în pofida faptului că, pe de altă parte, sunt comise într-o dezlănțuire indisciplinată de instincte furioase. Războiul face ca nu numai uciderea inamicului să fie ținută la loc de cinste, ci și ansamblul faptelor și atitudinilor blamate de către morala proprie vieții civile și pe care părinții i le-au interzis copilului, opinia și legile – adultului. Viclenia și minciuna sunt apreciate. Până și furtul este admis : când trebuie să ne procurăm strictul necesar sau chiar un simplu supliment de tain, nu prea ne mai uităm la mijloace și dăm curs mai mult ingeniozității decât scrupulelor. Și chiar în ce privește omorul, știm că suntem constrânși să-l săvârșim, că suntem recompensați pentru asta și că el este de rigoare.

Bucuria distrugerii

În fine, vedem cum izvorăște de pretutindeni bucuria mult timp reprimată de a distruge, plăcerea de a lăsa un obiect inform și de nerecunoscut, cunoscuta voluptate a medicului de a se înverșuna asupra unei biete chestii până la a o converti într-o rămășiță care nu mai are nume, într-un cuvânt, toată violența eliberatoare de care omul este privat de când nu mai are jucării pe care să le poată sfărâma de îndată ce ele nu-i mai plac. Se va

duce atunci să spargă farfurii la vreun iarmaroc : jalnică satisfacție față de beția de a ucide. Plăcerea pare maximă la om atunci când el își distruge aproapele. Dacă i se abandonează, ea îl lasă uneori cu sufletul la gură și leșinat. El recunoaște că se întâmplă așa și se laudă cu asta[1].

Războinicul este cuprins de o furie în care crede că simte cum își reia drepturile un instinct dintâi îngropat în fundul sufletului său de o civilizație mincinoasă : „Și-atunci, într-o orgie furioasă, adevăratul om își ia revanșa pentru continența lui ! Instinctele prea îndelung reprimate de societate și de legile ei devin din nou esențialul, lucru sfânt și rațiune supremă"[2].

Ca și incestul în timpul sărbătorii, omorul în timpul războiului este o faptă de rezonanță religioasă. El ține, se spune, de sacrificiul uman și nu are utilitate imediată. Tocmai prin asta îl deosebește conștiința populară de asasinatul criminal. Aceeași lege care îi cere combatantului să-și sacrifice viața îi poruncește și să-și omoare adversarul. Regulile războiului în zadar încearcă să facă din el un joc nobil, un fel de duel la care violența este limitată de loialitate și curtoazie. Esențialul însă rămâne masacrul. Șiretenia constă întotdeauna în nimicirea comodă a dușmanului, precum a animalului hăituit la vânătoare : el trebuie distrus, dacă se poate, când doarme și e dezarmat. Un general bun nu este acela care-și expune oamenii de plăcere. Există gânditori care au estimat astfel că războiul modern, în care civilii nu sunt cruțați, iar marile aglomerații procură celor mai ucigătoare lovituri ale inamicului ținte spațioase ușor de atins, la care distrugerile sunt sigure, este și cel mai conform esenței ideale a războiului. Adevăratul războinic acceptă suprimarea codului cavaleresc care, în alte timpuri, a făcut din bătălii ceva cam ca niște mari turniruri. Nu tuturora le displace ca, în această sărbătoare, partea de liturghie să se diminueze, în timp ce sporește aceea a licențelor și orgiei.

[1] Cf. E. VON SALOMON, *Les Réprouvés*, trad. fr., p. 121 ; cf. pp. 72 și 94.

[2] E. JÜNGER, *La guerre, notre mère*, trad. fr., Paris, 1934, p. 30. Cf. E. VON SALOMON, *op. cit.*, p. 71.

Sacrilegiu și risipă

Cea mai mare parte a sentimentelor de supunere înfricoșată privește moartea. Ea face obiectul celui mai mare respect. Prezența unui cadavru îți impune să taci și să te descoperi. Războiul, care duce la o familiaritate extremă cu resturile celor uciși și încă neîngropați, dezvoltă față de ei, dimpotrivă, o lipsă amicală de considerație[1]. Sunt luați în râs, li se adresează cuvântul, sunt mângâiați în treacăt. Constrângerii îi urmează impertinența. Aceste biete resturi încasează numai șuturi, sunt batjocorite cu vorba sau cu gestul ca să nu ne facă frică sau să ne obsedeze. Râsul protejează de fiori. Din nou omul este eliberat de interdicțiile pe care i le impun datinile și educația. S-a terminat cu plecăciunile și onorurile în fața morții, în timp ce oribila-i realitate este disimulată vederii și gândului. Ea se află de față fără podoabe și fără nimic care să o sulemenească ori s-o ferească. Este momentul când putem jefui și pângări fără teamă de pedeapsă acest obiect de mare venerație, rămășițele pământești ale omului. Cine s-ar lipsi de o asemenea revanșă, de o asemenea profanare ? Orice lucru socotit sacru o reclamă la sfârșit. El te face să tremuri dar, în același timp, vrea necurăția și cheamă scuipatul.

Pe de altă parte, sărbătoarea este ocazia unei risipe imense. Sunt delapidate rezervele acumulate luni de zile, uneori ani. Nici războiului nu-i corespunde o prodigalitate mai mică. Nu mai e vorba de munți de hrană și nici de lacuri de băuturi, ci de o cu totul altă consumație : mii de tone de proiectile sunt zilnic folosite. Arsenalele se golesc la fel de repede ca hambarele. La fel cum se strâng pentru sărbătoare toate merindele disponibile, tot așa împrumuturi, prelevări, rechiziționări drenează feluritele bogății ale unei țări și le aruncă în abisul războiului, care le absoarbe fără a fi vreodată sătul. Într-un caz, alimentele devorate într-o zi de mulțime par a ajunge ca s-o hrănească vreo câteva luni, iar în celălalt cifrele provoacă amețeală : costul câtorva ceasuri de

[1] J. ROMAINS, *Les Hommes de bonne volonté*, XV, *Prélude à Verdun*, Paris, 1938, p. 179.

ostilități reprezintă o sumă atât de considerabilă, încât s-ar crede că ea ar putea pune capăt la toată mizeria de pe lume. În ambele cazuri, se constată epuizarea neproductivă, brutală și aproape turbată a resurselor răbdător adunate prin privațiuni și trudă, ca la sfârșit risipa să-i succeadă brusc avariției.

Războiul prezintă astfel un ansamblu de caracteristici cu totul exterioare care ne îndeamnă să facem din el corespondentul modern și sumbru al sărbătorii. Nu-i de mirare că el a suscitat în conștiințe, de îndată ce a devenit instituție de Stat, o sumă de credințe ce tind să-l exalte, după exemplul sărbătorii, ca pe un fel de principiu cosmic și fecundant. Conținutul războiului și cel al sărbătorii degeaba se opun din răsputeri, analogiile de formă și de volum sunt atâtea, că imaginația lucrează obscur în a le identifica și natura.

2. Mistica războiului

Războiul, jalon al duratei

Sărbătorile deschid porțile către lumea zeilor, unde omul se metamorfozează și atinge o existență supraumană. Ele comunică cu Marele Timp și slujesc la jalonarea timpului de lucru. Între ele, calendarul numără doar zile searbede și anonime, care nu există decât prin raportare la datele lor mai expresive : și astăzi, când sărbătorile și-au pierdut aproape orice realitate, tot se mai spune : era după Paște sau era înainte de Crăciun. La fel, războiul se înfățișează ca un reper în scurgerea duratei. El fragmentează viața națiunilor. El inaugurează de fiecare dată o nouă eră ; când începe el, o epocă se încheie ; iar când ia sfârșit, o altă epocă începe, care diferă de prima prin însușirile-i cele mai vădite. Nu se mai trăiește la fel : după cum națiunea se restabilește de pe urma încercării sau se pregătește pentru ea, totul e destindere sau totul e tensiune. De aceea vedem deosebindu-se cu grijă perioadele de dinainte de război și de după război.

Populațiile primitive, la care războiul este cronic și răzleț, trăiesc la fel, relatează observatorii, însă în raport cu sărbătoarea, adică cu amintirea fostei sărbători sau în așteptarea viitoarei sărbători. În rest, se trece de la o atitudine la alta prin intermedii insensibile. Tranziția de la perioada de după război la aceea dinainte de război nu e mai puțin treptată. Schimbarea se efectuează totodată în conștiințe, în politică și în economie. Vremea de pace este neutră. Ea se pretează unor orientări contrare și constituie un fel de umplutură dintre două crize. De aici vine mai întâi prestigiul războiului care, puțin câte puțin, contrabalansează, apoi mătură terorile pe care le provoacă.

El este considerat o catastrofă absurdă și criminală. Onoarea omului pare a-i dicta să-l refuze ; cel dintâi țel al strădaniilor sale, să-l evite. Dar este curând socotit inevitabil. Crește până ajunge cât destinul. Capătă demnitatea unui îngrozitor flagel natural ce seamănă ruina și devastarea și, chiar dacă inteligența continuă să-l condamne, sufletul îl respectă ca pe orice putere pe care omul o așează sau o recunoaște dincolo de vrerile sale. Această venerație e doar un început. Muritorul ce-i va cădea victimă ajunge repede să creadă războiul, din inevitabil, necesar. Vede în el pedeapsa lui Dumnezeu, dacă e teolog, și-i dă dreptate lui Joseph de Maistre. Descoperă în el legea naturii sau motorul istoriei, dacă e filozof, și o ia pe urmele lui Hegel. Războiul nu mai intervine în lume ca un accident, ci ca norma însăși a universului. El devine un angrenaj esențial al cosmosului și ca atare dobândește o valoare hotărât religioasă. I se celebrează binefacerile. Nu mai e barbarie, ci izvor al civilizației și floarea-i cea mai mândră. Totul se creează prin război ; iar pacea duce totul la pieire, prin împotmolire și uzură. De aceea sunt necesare războaiele, ca să regenereze societățile și să le salveze de la moarte. Ele le feresc de efectele ireparabile ale timpului. Li se atribuie acestor băi de sânge virtuțile Apei Vii.

Războiul, forță de regenerare

Recunoaștem puterile atribuite în mod obișnuit sărbătorilor. Și prin ele se căuta întinerirea periodică a societății. Din celebra-

rea lor, se pretindea că se obține o nouă eră de vigoare și sănătate. Mitologia războiului permite apropierea dintre ele până și în vocabular. Se face din război un fel de zeu al fecundității tragice. E comparat cu o uriașă naștere. Și după cum mama își riscă viața dând naștere copilului, tot așa popoarele trebuie să plătească un tribut sângeros spre a-și întemeia sau perpetua existența. „Războiul este cea mai elementară formă a dragostei de viață"[1]. El traduce legea nașterii națiunilor și corespunde mișcărilor viscerale de natură necesarmente oribilă care prezidează nașterile fizice. Nici voința, nici inteligența nu pot nimic împotriva lui : e ca și când ar vrea să stăpânească travaliul intestinal. Totuși, aceste accese devastatoare îi dezvăluie omului valoarea și forța celor mai subterane energii. Ele îl smulg din stagnarea ignobilă a păcii în care zace, atașat cum este de o tihnă degradantă și domic de a atinge cel mai de jos ideal : siguranța proprietății. Războiul sparge o ordine paralizată și muribundă, îl silește pe om să-și construiască un viitor nou cu prețul unor mari și înspăimântătoare ruine[2].

Și atunci, cum să mai vedem în război ultimul recurs al disperării, cel de pe urmă argument al regilor, necesitatea severă și redutabilă la care trebuie să ne resemnăm când toate celelalte mijloace au eșuat ? El este mai mult decât un remediu groaznic în care națiunile sunt câteodată constrânse să-și caute salvarea. El constituie rațiunea lor de a fi. El slujește chiar la a le defini : națiunea este ansamblul oamenilor care fac războiul umăr la umăr ; iar războiul, la rândul lui, definește expresia supremă a voinței de existență națională. El constituie pentru popoare cel mai înalt comandament moral. Războiul nu trebuie să slujească la întemeierea păcii, ci pacea la pregătirea războiului. Căci ea nu este altceva decât un simplu și tranzitoriu armistițiu între două conflicte[3]. Orice efort valabil este orientat înspre război și-și află

[1] GOEBBELS, *Michel, la Destinée d'un Allemand, apud* O. Scheid, *L'Esprit du IIIe Reich*, Paris, 1936, p. 219.

[2] H. VON KEYSERLING, *La Révolution mondiale*, trad. fr., pp. 69-70 ; 171 ; *Méditations sud-américaines*, pp. 121-122.

[3] LUDENDORFF, *Der Totale Krieg*, München, 1937, *apud* H. Rauschning, *La Révolution du nihilisme*, trad. fr., Paris, 1939, p. 114.

în el consacrarea. Restul, care nu-i e de folos, nu mai contează. „Orice destin uman sau social se justifică numai dacă pregătește războiul"[1].

Războiul, consacrare

Această stare de spirit este autentic religioasă. Războiul apare, nu mai puțin decât sărbătoarea, ca timp al sacrului, perioadă de epifanie a divinului. El introduce omul într-o lume amețitoare în care prezența morții îi dă fiori și conferă diverselor sale acțiuni o valoare superioară. Acolo omul crede că dobândește, precum în urma pogorârii în infern din vechile inițieri, o forță sufletească disproporționată față de încercările de pe pământ. El se simte invincibil și ca marcat de semnul care l-a protejat pe Cain după uciderea lui Abel : „Ne-am cufundat până în străfundurile vieții ca să ieșim de acolo complet transformați"[2]. Se pare că războiul îi face pe combatanți să bea cu sorbituri adânci și până la fund un fel de filtru fatal pe care doar el îl dăruiește și care le transformă concepția despre existență : „Astăzi putem afirma că am trăit, noi, soldații de pe front, tot ce e esențial în viață și că am descoperit esența însăși a ființei noastre"[3].

Războiul, nouă divinitate, șterge atunci păcatele și împarte harul. I se atribuie botezului focului virtuți suverane. Se crede că el face din individ servitorul neînfricat al unui cult tragic și alesul unui zeu pizmaș. Între cei ce primesc împreună această consacrare sau care împărtășesc unii alături de alții primejdiile bătăliilor se naște fraternitatea de arme. Legături durabile îi unesc de atunci înainte pe acești războinici. Ele le dau un sentiment de superioritate și de complicitate în același timp față de cei care au stat în afara pericolului sau cel puțin n-au jucat nici un rol activ în luptă. Căci nu e de-ajuns să fi fost expus, trebuie să fi lovit tu. Această consacrare este dublă. Ea implică nu nu-

[1] LUDENDORFF, *ibid.*

[2] JÜNGER, p. 30.

[3] *Idem*, p. 15.

mai curajul de a muri, ci și de a ucide. Un brancardier este lipsit de prestigiu. Combatanții nu sunt defel egali : calitatea aceasta comportă grade. Diversele arme, de la aviație și până la serviciul de intendență, zonele de operațiuni, de la prima linie și până la centrele din spatele frontului, distincțiile obținute, rănile, mutilările, toate constituie niște inițieri ierarhizate și servesc de pretext unor asociații atente la gloria lor. Recunoaștem aici ceva din situația caracteristică societăților de bărbați în care, în civilizațiile primitive, se intră în urma unor dureroase probe și ale căror membri se bucură de drepturi speciale în sânul comunității.

Războiul total

Lumea modernă, prin chiar natura ei, anevoie îi tolerează pe acești profesioniști ai violenței. Elimină specia lor, deși aceasta se ivește din nou, de îndată ce împrejurările sunt favorabile. Dar dacă structura nouă a societăților și forma mecanică sau științifică a luptelor îl înlocuiesc pe eroul tipic cu combatanții nenumărați și anonimi, ele n-au modificat vechea atitudine. Necesitatea unei discipline precise și mijloacele de a o aplica riguros limitează fără doar și poate fantezia exceselor de altădată, însă războiul câștigă neîncetat în amploare ceea ce pierde ca dezlănțuire instinctivă. El dobândește astfel o altă caracteristică a sărbătorii : natura-i totală. Lupta devine o treabă de masă și se urmărește izbânda la cel mai mic preț. De aceea se lovește în cel slab. Tactica evită întâlnirea cu arme și cu șanse egale. Ne îndepărtăm de duel ca să ne apropiem de asasinat sau de vânătoare. Încercăm să surprindem un adversar inferior ca număr și armament ca să-l zdrobim la sigur, rămânând noi înșine, dacă se poate, invizibili și de neatins. Războiul este din ce în ce mai mult purtat pe timp de noapte și prin masacrarea reciprocă a populațiilor dezarmate, a căror muncă permite aprovizionarea combatanților.

Nu mai există câmp de bătaie bine delimitat. El constituia o întindere rezervată, comparabilă cu arena, cu stadionul, cu terenul de joc. Această incintă dedicată violenței lăsa cel puțin de

jur împrejur o lume regizată de legi mai clemente. De-aici încolo, războiul se extinde la întregul teritoriu al națiunilor. La fel și în ce privește durata lui. Ostilitățile nu se mai deschid după o declarație solemnă care fixează momentul când începe focul. Se atacă pe neașteptate, pentru a se căpăta un avantaj decisiv asupra unui adversar confuz. Nici spațiul și nici timpul consacrate uriașului duel nu mai sunt deci limitate și despărțite de restul duratei și al întinderii, în felul în care se dispută proba unui concurs, pornind de la un semnal dat și între niște granițe convenite.

Simultan, se constată eliminarea progresivă a oricărui element cavaleresc sau supus vreunor reguli. Războiul se află cumva epurat de ele și redat perfectei sale esențe. Este despuiat de orice aport străin la adevărata-i ființă, eliberat de acea alianță bastardă pe care o contractase cu spiritul jocului și al competiției. Căci el, care este „crimă pură și pur viol"[1], admisese în modul cel mai paradoxal loialitatea, respectul față de adversar, proscrisese folosirea anumitor arme, a anumitor șiretlicuri, a anumitor lovituri, stabilise folosirea unui ceremonial complicat, a unei etichete riguroase în cadrul căreia combatanții se străduiau să rivalizeze în bune maniere tot pe-atât cât în bravură și cutezanță.

Relația dintre atracția și oroarea războiului

Acest război sordid și masiv, avar și exigent, îi pretinde individului cele mai aspre sacrificii, fără a-i da nimic în schimb. Îl distruge fără să-i ofere vreo compensație. El pare din ce în ce mai redus la o simplă și implacabilă probă de forță, la o dublă supralicitare de minciuni și brutalități. Cu toate astea, acum este momentul când e din ce în ce mai exaltat : e privit ca o binefacere supremă pentru oameni și ca principiul însuși al universului. Niciodată farmecele lui n-au fost atât de convingătoare, niciodată n-a suscitat atâta lirism și entuziasm religios. El atrage proporțional cu renunțările pe care le impune și cu abjecția pe care și-o asumă.

[1] KEYSERLING, *Méditations sud-américaines*, p. 67.

Nu trebuie să ne mirăm, se întâmplă cu războiul la fel precum cu pasiunile. Ele par mai fidele lor înseși, mai grandioase și oarecum ideale când nimic nu izbutește să le rețină. La fel, atunci când războiul își pierde orice măsură, mobilizează energiile unui întreg popor, risipește fără socoteală resursele unei mari națiuni, când violează orice regulă și orice lege, când a încetat de a mai fi la scara sau după asemănarea a ceva uman, abia atunci apare el cu aureola cea mai luminoasă ; strivind generații sub ruine gigantice, strălucind cu lucirea sumbră a unui imens rug, el se înfățișează ca paroxismul îngrozitor al vieții colective. Nimic nu-i poate contesta gloria sinistră de a fi singurul eveniment din societatea modernă care-i smulge pe indivizi de la grijile lor particulare pentru a-i zvârli deodată într-o altă lume, unde ei nu-și mai aparțin lor înșiși și unde dau numai peste doliu, durere și moarte.

Cu cât e mai mare contrastul între blândețea păcii și violența hidoasă a războiului, cu atât mai multe șanse are acesta de a seduce un cor de fanatici și de a-i înspăimânta suficient pe ceilalți pentru ca, lipsiți de apărare împotriva lui, ei să-i recunoască nu știu ce virtute fatală care-i paralizează. De aceea, exaltarea aproape mistică a războiului coincide cu clipa în care el atinge oroarea cea mai intensă. Lumea glumea pe seama lui mai înainte, îl socotea o ocupație de bună companie sau blestema mizeria, suferințele și ruinele pe care le cauza. Dar el n-a devenit amețitor decât din ziua în care, eliberat de orice limitare morală și nemaicruțând nimic și pe nimeni, s-a manifestat ca un soi de cataclism, inconceptibil, insuportabil, însă prelungindu-se ani de-a rândul și întinzându-se aproape până la hotarele universului civilizat.

Amploarea evenimentului, extinderea-i în timp și spațiu, excepționala lui intensitate, caracterul brutal și natura-i de pură violență în fine clară după renunțarea la uniformele îndantelate și la un ceremonial de curte, iată ce încântă inimile înfiorate și le convinge că războiul le deschide porțile unui infern mai adevărat și mai grozav decât o viață fericită și lipsită de întâmplări.

Ele discern în el manifestarea redutabilă a principiului din care decurge totul și care le revelează adevărata lor ființă. Războiul e botez și împărtășanie, după cum e și apoteoză. Pe dărâmăturile unei lumi iluzorii și corupte, slabe, terne și false în același timp, el proclamă și ilustrează cu pompa și zarva marilor dezlănțuiri ale naturii acel triumf sacru al morții pe care l-am văzut de atâtea ori obsedând imaginațiile.

Războiul : destin al națiunilor

Înțelegem de ce nici războiul nu le emoționează mai puțin. El joacă rolul vechilor serbări ale confreriilor. El este acela care-i amintește individului că nu e stăpân pe soarta lui și că puterile superioare de care depinde, smulgându-l pe neașteptate din tihna sa, îl pot strivi după cum le este voia. El pare cu adevărat țelul întru care se pregătesc înfierbântate națiunile. El le orientează deopotrivă eforturile și destinul. El se prezintă ca suprema încercare ce le abilitează sau le descalifică pentru o nouă perioadă. Căci războiul cere totul : avuții, resurse și vieți, pe care le înghite fără măsură.

El dă satisfacție instinctelor refulate de civilizație și care-și iau, sub patronajul lui, o strălucită revanșă : aceea care constă în nimicirea de sine și în distrugerea a tot ce se află în jur. A te lăsa pradă propriei tale pierzanii și a putea să strici ceea ce are formă și nume îți aduce o dublă și somptuoasă eliberare de oboseala de a trăi printre atâtea prohibiții mărunte și finețuri prudente. Răscolire monstruoasă a societăților și punct culminant al existenței lor, vreme a sacrificiului, dar și a încălcării oricărei reguli, a riscului mortal, dar care sanctifică, a abnegației și a licențelor, războiul are toate îndreptățirile ca să țină locul sărbătorii în lumea modernă și să suscite aceeași fascinație și aceeași fervoare. El este inuman și asta ajunge ca să poată fi socotit divin. Ceea ce se și întâmplă. Și iată cum așteptăm de la această consacrare, cea mai puternică, extazul, tinerețea și nemurirea.

Schimbul de funcții dintre război și sărbătoare

În societățile primitive, războaiele, lipsite de relief și în același timp de amploare, fac o figură jalnică față de sărbători. Sunt doar scurte interludii, expediții de vânătoare, de pradă sau de răzbunare ; ori constituie o stare permanentă ce formează ca un decor de fond al existenței, ocupație primejdioasă, desigur, dar pe care continuitatea o privează de orice caracter excepțional. În ambele cazuri deopotrivă, sărbătoarea întrerupe ostilitățile. Ea îi reconciliază trecător pe cei mai înverșunați dușmani, îndemnându-i să fraternizeze în aceeași efervescență. Și în Antichitate încă, Jocurile Olimpice suspendă conflictele, iar întreaga lume greacă se împărtășește atunci dintr-o veselie temporară protejată de zei.

În societățile moderne, se întâmplă invers. Războiul face să înceteze totul, iar competițiile, prilejurile de bucurie ori expozițiile internaționale sunt primele lovite. Războiul închide granițele pe care le deschideau sărbătorile. Din nou ne dăm seama că numai el le va moșteni atotputernicia, însă pentru a se folosi de ea în sens contrar : el desparte în loc să unească. Sărbătoarea este înainte de toate un factor de alianță. Observatorii au recunoscut în ea elementul de legătură socială prin excelență, cel ce asigură mai mult decât oricare altul coeziunea grupurilor pe care le adună periodic. El le alătură în bucurie și delir, fără a mai pune la socoteală că sărbătoarea este în același timp prilej de schimburi alimentare, economice, sexuale și religioase, prilejul rivalităților de prestigiu, de însemne și blazoane, al întrecerilor de forță și îndemânare, al darurilor reciproce de rituri, dansuri și talismane. Ea reînnoiește orice pact, întinerește orice legătură.

În schimb, războiul provoacă ruperea contractelor și a prieteniilor. El ascute opozițiile. Nu numai că este un izvor inepuizabil de moarte și devastare, pe când sărbătoarea manifestă o exuberanță a vieții și a vigorii fecundante, dar consecințele pe care le lasă în urmă nu sunt cu nimic mai puțin funeste decât ravagiile pe care le pricinuiește atunci când bântuie din plin. Efectele îi prelungesc acțiunea vătămătoare. Ele întrețin și amplifică pizma și ura. Alte nenorociri se ivesc de aici și, în cele din urmă, un nou război, care-l ia de la capăt pe cel dinainte. Astfel, la sfârșitul unei sărbători, se fixează deja întâlnirea pentru următoarea, ca binefacerile ei să se perpetueze și să se reînnoiască. Sămânța nefastă e tot atât de promptă în a da rod : o fatalitate de rele ce vin în cascadă înlocuiește ștafeta tumulturilor fecunde.

Războiul : prețul civilizației

Ce cauze să atribuim oare unei atare răsturnări ? Cum se face că marile zguduiri ale societăților pun într-un caz în mișcare forțe generoase, iar în altul forțe avide, ajung pe de o parte să fortifice comuniunea, pe de alta să sape divizarea, se înfățișează când ca efect al unui preaplin creator, când ca al unei furii ucigașe ? E greu de spus. Acest contrast corespunde fără doar și poate diferențelor de structură pe care le constatăm între organizarea unui trib primitiv și aceea a unei națiuni moderne.

Trebuie oare să acuzăm civilizația industrială și mecanizarea vieții colective ? Sau dispariția treptată a domeniului sacrului sub impulsul mentalității profane, toată numai uscăciune și avariție, sortită aproape în mod necesar să urmărească profitul material cu mijloacele simple ale violenței și vicleniei ? Trebuie oare să incriminăm formarea Statelor puternic centralizate în momentul când dezvoltarea științei și a aplicațiilor ei face lesnicioasă guvernarea unor mari mulțimi ce pot fi dintr-o dată manevrate cu o precizie și o eficacitate odinioară de neconceput ? Nu știm. Zadarnic am opta. În orice caz, e limpede că dilatarea peste măsură a războiului și a misticii pe care a prilejuit-o imediat este contemporană cu aceste trei ordine de fenomene, legate la rândul lor între ele și care abundă toate, de altfel, în fericite efecte opuse.

Problema tehnicilor și, în consecință, a mijloacelor de control și de coerciție, victoria spiritului secular asupra spiritului religios și în general preeminența câștigului asupra activităților

dezinteresate, constituirea unor imense națiuni la care puterea îi lasă tot mai puțină libertate individului și se vede silită să-i atribuie un loc din ce în ce mai strict determinat într-un mecanism tot mai complex, acestea sunt cu adevărat transformările fundamentale ale societăților fără de care războiul nu s-ar putea prezenta sub înfățișarea-i actuală de paroxism absolut al existenței colective. Ele îi asigură caracterul de sărbătoare neagră și de apoteoză pe dos. Ele îl fac fascinant pentru partea religioasă a sufletului omenesc. Aceasta tremură de oroare și extaz văzând cum în război puterile morții și ale distrugerii triumfă irecuzabil asupra tuturor celorlalte.

Acest teribil preț ce trebuie plătit pentru diversele avantaje ale civilizației le face să pălească și le proclamă fragilitatea. Dinaintea convulsiei care le nimicește, descoperim cât sunt de slabe și de puțin adânci, roade ale unei strădanii deviate care nu pare defel să meargă cu adevărat în sensul naturii. Este neîndoielnic că războiul trezește și măgulește niște energii mult mai vechi și elementare, mult mai pure, dacă vreți, și mult mai adevărate. Dar sunt acelea pe care omul se înverșunează să le învingă. Astfel că substituirea sărbătorii cu războiul măsoară poate drumul pe care el l-a parcurs pornind de la condiția-i de origine și prețul de lacrimi și sânge ce trebuie să-l plătească pentru cuceririle de tot felul pe care a crezut că are vocația de a le întreprinde.

Nu de multă vreme, omul știe, după spusa poetului, să scoată „din focarul forței o teribilă scânteie". Aceasta le furnizează arme pe măsură celor două imperii care domină fiecare câte un continent. Oare stăpânirea energiei atomice, dimpreună cu împărțirea lumii între două State uriașe, să fie de-ajuns ca să transforme radical natura și condițiile unui conflict încât orice comparație între război și sărbătoare să devină caducă ? Nici pomeneală. Este cu neputință ca prodigiosul surplus de putere ce tocmai i s-a dat omului să nu se soldeze, ca și cele dinainte, cu un pericol de amploare egală. Acesta pare să amenințe existența însăși a speciei. De aceea, el pare susceptibil de o mai mare

sacralizare. Perspectiva unui soi de sărbătoare totală, ce riscă să antreneze în vâltoarea-i oribilă aproape întreaga populație a globului și să anihileze majoritatea participanților, vestește de astă dată venirea unei fatalități efective, înfricoșătoare, paralizante și cu atât mai seducătoare.

Realitatea întâlnește mitologia : atinge dimensiunile-i cosmice, se dovedește în stare să-i execute deciziile capitale. Astăzi, un mit de aneantizare generală precum acela al Crepusculului Zeilor nu mai aparține doar domeniului imaginației.

Sărbătoarea însă era punerea în scenă a unei imaginații. Era simulacru, dans și joc. Ea mima ruina universului ca să-i asigure renașterea periodică. Faptul că mistuia totul, că lăsa pe toată lumea istovită și ca moartă era semn de vigoare, gaj de abundență și longevitate. Nu se va mai întâmpla așa în ziua când energia eliberată într-un paroxism sinistru, disproporționat ca mărime și putere față de fragilitatea relativă a vieții, va rupe probabil definitiv echilibrul în favoarea distrugerii. Acest exces de seriozitate a sărbătorii ar face-o mortală nu numai pentru oameni, ci poate și pentru ea însăși. Totuși, el n-ar marca în fond decât ultimul termen al evoluției care, din această explozie de viață, a dat naștere războiului.

BIBLIOGRAFIE

N.B. – Această bibliografie este departe de a fi completă sau sistematică. În ea sunt indicate numai : 1) enciclopediile care au fost direct utilizate pentru redactarea cărții ; 2) lucrările teoretice de la care autorul se revendică, pe care se sprijină sau pe care le socotește în acord cu propriile-i concluzii ; 3) anumite studii deosebit de sugestive și interesante, dar de care autorul n-a crezut că trebuia să se slujească, dat fiind că ele privesc chestiunile tratate de el dintr-un punct de vedere pe care el ori n-a putut ori nu s-a priceput cum să-l concilieze cu al său.

În general, pentru a nu îngreuna indefinit aceste indicații bibliografice, monografiile sau anchetele despre cutare sau cutare populație anume au fost excluse. În rest, oricine va găsi ușor referințele referitoare la acestea în lucrările citate.

CAP. 1 : É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 ; H. HUBERT, Prefață la trad. fr. din *Manuel d'histoire des religions* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Paris, 1904 ; R. OTTO, *Le Sacré*, Paris, 1929 ; J.G. FRAZER, *Encyclopaedia Britannica*, art. *Taboo* ; F.B. JEVONS, *Introduction to the History of Religion*, London, 1896 ; A.-H. KRAPPE, *Mythologie universelle*, Paris, 1930 ; A. VIERKANDT, „Das Heilige in den primitiven Religionen", *Die Dioskuren*, 1922 ; A. VAN GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904 ; M. MAUSS, „Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", *Année sociologique*, N.S., t. I, Paris, 1923-1924 ; M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903 ; G. GURVITCH, *Essais de sociologie*, Paris, 1939 ; J. WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums*, ed. a II-a, Berlin, 1897.

CAP. 2 : J. DE MAISTRE, *Traité sur les sacrifices*, ed. a XII-a, Lyon, 1881 ; W. ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, London, 1889 ; M.-J. LAGRANGE, *op. cit.* ; R. OTTO, *op. cit.* ; N. SÖDERBLOM, *Hasting's Encyclop. of Religion and Ethics*, art. *Holiness* ; É. DURKHEIM, *op. cit.* ; HUBERT & MAUSS, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909 ; J.G. FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme*, trad. fr., Paris, 1927 ; R. HERTZ, „La Prééminence de la main droite", *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928 ; M. GRANET, *La Civilisation chinoise*, Paris, 1925 ; GERNET & BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932 ; L. LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931 ; E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (R.G.V.V., t. VI) ; G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904 ; M. LEENHARDT, *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937 ; W. SIMPSON, *The Buddhist Praying Wheel*, London, 1896 ; K.Th. PREUSS, „Der Ursprung der Religion und der Kunst", *Globus*, LXXXVI/1904 și LXXXVII/1905.

CAP. 3 : DURKHEIM & MAUSS, „De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique*, t. VI, Paris, 1901-1902 ; R. LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, trad. fr., Paris, 1935 ; M. MAUSS, „Les variations saisonnières des sociétés eskimos", *Année sociologique*, t. IX/1904-1905 ; J.R. SWANTON, „Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians", *Bureau Amer. Ethnol.*, XXVI/1908 ; A. MORET & G. DAVY, *Des clans aux empires*, Paris, 1923 ; SPENCER & GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904 ; GRANET, *op. cit.* ; *La Pensée chinoise*, Paris, 1934 ; M. LEENHARDT, *op. cit.* ; LÉVY-BRUHL, *op. cit.* ; Lord RAGLAN, *Le Tabou de l'inceste*, trad. fr., Paris, 1935 ; C. DE KRELLES-KRANG, „L'Origine des interdictions sexuelles", *Revue internationale de sociologie*, iulie 1904 ; M. MAUSS, „La Religion et les origines du droit pénal", *Revue de l'Histoire des Religions*, nr. 1-2/1897 ; STEINMETZ, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, Leiden & Leipzig, 1894 ; G. DAVY, *La Foie jurée*, Paris, 1922 ; FRAZER, *Totemism and Exogamy*, London, 1910 ; N. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, New

York, 1908 ; Fr. BOAS, „The Social Organisation and Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U.S. National Museum for 1895*, Washington, 1897 ; A.E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, London, 1927 ; A.M. HOCART, *Kingship*, Oxford, 1927 ; FRAZER, *Les Origines magiques de la royauté*, trad. fr., Paris, 1911 ; Cl. LÉVY-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

CAP. 4 : DURKHEIM, *op. cit.* ; M. LEENHARDT, *op. cit.* ; M. MAUSS, *Variations saisonnières* ; G. DUMÉZIL, „Temps et mythes", *Recherches philosophiques*, V/1935-1936 ; *Le problème des Centaures*, Paris, 1929 ; *Mitra-Varuna*, ed. a II-a, Paris, 1948 ; FRAZER, *Le Bouc émissaire*, trad. fr., Paris, 1925 ; L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935 ; M. GRANET, *op. cit.* ; *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919 ; A.P. ELKIN, „The Secret Life of the Australian Aborigines", *Oceania*, III/1932 ; „Rock-Paintings of North-West Australia", *ibid.*, I/1930 ; SPENCER & GILLEN, *op. cit.* ; C. DARYLL FORDE, *Ethnography of the Yuma Indians*, Berkeley, 1931 ; L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1921 ; Lord RAGLAN, *op. cit.* ; R. HERTZ, „La Représentation collective de la mort", *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928 ; Ph. DE FELICE, *Poisons sacrés et ivresses divines*, Paris, 1936 ; *Foules en délire, extases collectives*, Paris, 1947 ; C. STREHLOW, *Die Arandà und Loritja-Stàmme in Zentral-Australia*, Frankfurt a.M., 1907-1920.

CAP. 5 : M. LEENHARDT, *op. cit.* ; DoKamo, *la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947 ; DURKHEIM, *op. cit.* ; G. BIANQUIS, *Faust à travers quatre siècles*, Paris, 1935 ; GENDARME DE BÉVOTTE, *La Légende de don Juan*, Paris, 1911 ; R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938 ; Sainte THÉRÈSE, *Vie écrite par elle-même*, Paris, 1857 (cap. XIX-XXI).

TABLA DE MATERII

Prefață la ediția a doua 5

Prefață la ediția a treia 9

Cuvânt înainte 13

1. RELAȚIILE GENERALE DINTRE SACRU ȘI PROFAN 17

Principalele caracteristici ale sacrului (p. 20) ; sacrul, izvor al oricărei eficacități (p. 22) ; funcția riturilor și a interdictelor (p. 23) ; ordinea lumii (p. 25) ; riscurile amestecului (p. 26) ; natura sacrificiului (p. 28) ; ascetism și ofrandă (p. 29) ; jocul ofrandelor (p. 30) ; studierea sacrului (p. 32).

2. AMBIGUITATEA SACRULUI 35

Puritate și amestec (p. 37) ; puritatea și impuritatea : forțe echivoce (p. 38).

I. Sfințenie și necurăție. 39

Dialectica sacrului (p. 40) ; dobândirea și abandonarea purității (p. 43) ; precauții împotriva necurăției și a sfințeniei (p. 44).

II. Polaritatea sacrului. 46

Opoziția celor doi poli ai sacrului (p. 46) ; reversibilitatea dintre pur și impur (p. 49) ; eliminarea necurăției de neispășit (p. 53).

III. Coeziune și disoluție 55
Distribuția socială a purității și a impurității (p. 55) ; localizarea purității și a impurității (p. 56) ; coeziune și disoluție (p. 58) ; puritatea și impuritatea : „stări totale" (p. 61) ; evoluția noțiunilor de pur și impur (p. 62) ; profan și sacru (p. 63).

3. SACRUL RESPECTULUI : TEORIA INTERDICTELOR 65

I. Organizarea lumii 68
Bipartiția societății (p. 68) ; bipartiția universului (p. 70) ; Virtuțile complementare (p. 73) ; substratul sexual, sezonier, social al Virtuților (p. 75) ; principiul respectului (p. 80) ; prestații alimentare (p. 82) ; prestații sexuale (p. 84).
II. Legi sfinte și sacrilegii 87
Solidaritatea fratriilor (p. 87) ; „incestul", act de homosexualitate mistică (p. 89) ; consumarea totemului, act canibalic (p. 90) ; uciderea unui membru al clanului, sinucidere parțială (p. 92) ; tribul, totalitate vie (p. 94).
III. Ierarhie și lezmajestate 95
Geneza puterii (p. 96) ; faptul puterii, dat imediat (p. 97) ; caracterul sacru al puterii (p. 99) ; echilibru și ierarhie (p. 101) ; conservare și creație (p. 104).

4. SACRUL TRANSGRESĂRII : TEORIA SĂRBĂTORII 105

I. Sărbătoarea, recurs la sacru 108
Ivirea sacrului (p. 109) ; excesul, remediu al uzurii (p. 111) ; haosul primordial (p. 113) ; crearea cosmosului (p. 114) ; Haosul și Vârsta de Aur (p. 115).
II. Recrearea lumii 117
Încarnarea strămoșilor creatori (p. 119) ; rituri de fecunditate și de inițiere (p. 121) ; suspendarea timpului măsurat (p. 123) ; prezența strigoilor (p. 124).
III. Funcția dezmățului 125
Sacrilegii sociale la moartea regelui (p. 126) ; sacrilegii alimentare și sexuale (p. 127) ; mit și incest (p. 128) ; valoarea dereglării sexuale (p. 130) ; exagerări fecunde (p. 131) ; parodia puterii și a sfințeniei (p. 133) ; organizare și infracțiune (p. 135) ; cheltuire și paroxism (p. 136).

5. SACRUL, CONDIȚIE A VIEȚII ȘI POARTĂ A MORȚII 139

Inerție și energie (p. 142) ; interiorizarea sacrului (p. 144) ; alegerea unui scop suprem (p. 146) ; durată și destin (p. 149).

ANEXE 153

I. Sex și sacru 155
Riturile sexuale de purificare la tribul thonga (p. 155).
II. Joc și sacru 169
III. Război și sacru 182
Sărbătoarea, paroxism al societății primitive (p. 182) ; războiul, paroxism al societății moderne (p. 184).
1. Război și sărbătoare 185
Vremea excesului, a violenței, a exagerărilor (p. 186) ; bucuria distrugerii (p. 187) ; sacrilegiu și risipă (p. 189).
2. Mistica războiului 190
Războiul, jalon al duratei (p. 190) ; războiul, forță de regenerare (p. 191) ; războiul, consacrare (p. 193) ; războiul total (p. 194) ; relația dintre atracția și oroarea războiului (p. 195) ; războiul : destin al națiunilor (p. 197) ; schimbul de funcții dintre război și sărbătoare (p. 198) ; războiul : prețul civilizației (p. 199).

BIBLIOGRAFIE 203

Refuzând o *morfologie* a sacrului, autorul se străduiește să deducă o *sintaxă* a acestui fenomen greu de definit și chiar de descris. Astfel, *sacrul respectului* îi prilejuiește o *teorie a interdictelor* care reglau viața în societățile arhaice și nu mai puțin în cele moderne, iar *sacrul transgresiunii* îl duce la formularea unei *teorii a sărbătorii* arhaice, pe care modernitatea a înlocuit-o cu *războiul.*

Prima ediție integrală a unei cărți celebre, de care a ținut seamă și Mircea Eliade în analizele sale despre sacru.

ISBN 973-9301-53-2